

## CUESTIONES DE BIOÉTICA

*José Miguel Serrano Ruiz-Calderón es profesor titular de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Secretario del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I, Académico correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, doctor por la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid con la tesis «Aproximación a las fuentes doctrinales de la concepción savigniana de la persona jurídica» (Madrid, UCM, 1988), que obtuvo el premio extraordinario de doctorado en el año 1986. Ha sido profesor de Filosofía del Derecho y Derecho Natural en la Facultad de Derecho de la Universidad de Cantabria, de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense y en la Facultad de Derecho de la misma Universidad. Como investigador, ha cultivado temas relacionados con la historia del pensamiento jurídico, teoría política y fundamentación ética, especialmente bioética. Ha publicado diversos ensayos en libros y revistas especializadas, como «Verbo», «Razón Española», «Revista General de Legislación y Jurisprudencia» y «Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense».*

JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERON

**CUESTIONES  
DE  
BIOÉTICA**

SPEIRO  
MADRID

---

© Editorial Speiro, S. A. José Abascal, 38  
28003 Madrid - Teléf.: 447 32 31

I.S.B.N.: 84-7344-033-1

Depósito legal: M. 15.799-1991

---

Imp, Gráficas La Torre - Pedro Barreda, 10 - 28039 Madrid

*A mi maestro,  
José Iturmendi*



## INTRODUCCIÓN

El volumen que se presenta al lector consta de siete cuestiones básicas de bioética que van desde la definición de la disciplina hasta la conveniencia o no de penalizar la práctica del aborto voluntario. Soy consciente de que los temas tratados no agotan, ni mucho menos, la riqueza de la disciplina; sin embargo, se trata de cuestiones disputadas cuya resolución, probablemente, ayude a abordar el resto de los temas, que dentro del campo tratado son objeto de controversia en nuestra sociedad.

Con el término cuestión hemos querido hacer referencia a la fórmula tradicional escolástica de abordar las disputas, cuyo momento definitivo se encuentra en la obra de Santo Tomás de Aquino. Huimos con ello de un método dogmático de definiciones, dispuestos a abordar los problemas desde la pluralidad de perspectivas que se plantean en el debate contemporáneo, buscando, igualmente, respuesta a los tópicos ampliamente extendidos en la ideología dominante. No hemos seguido, sin embargo, toda la complejidad técnica de la cuestión tomista. En aras de la agilidad

de la lectura e intentando adaptarlo a la forma contemporánea, hemos subsumido la respuesta a las objeciones en el cuerpo de la cuestión. En esto no hemos sido originales, sino que seguimos la práctica que André Frossard y Michel Villey han seguido en dos recientes libros, que retoman también el título casi perdido de cuestiones'. Quede hecha esta advertencia para quien no familiarizado con esta forma de exposición, y al leer en primer lugar los argumentos refutados, pueda sacar falsas conclusiones de las posturas del autor; también para quienes versados en la técnica, imputen al autor escaso apego al desarrollo riguroso de la misma. El esquema sólo se ha quebrado en la cuestión introductoria centrada en la definición previa de qué es lo que se entiende generalmente por bioética.

Es observable en el libro un tono apologético que no evita en forma alguna el compromiso en la respuesta a las objeciones. Respecto a esto convendría señalar dos cosas: en primer lugar, la prudencia no está reñida con la vehemencia en la defensa de la verdad, sino que en cuanto virtud, la exige; cierta forma de exposición generalizada por mor del pensamiento débil, y de gran aceptación en ciertos círculos de la intelectualidad cristiana, parece a estos efectos extender la

---

<sup>1</sup> Me refiero a los libros *Dieu en questions*, París, de ANDRÉ FROSSARD, y *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, París, de MICHEL VILLEY.



sensación de una falta de compromiso en lo afirmado, falta de compromiso que dista de ser tradicional en el pensamiento de Occidente. En segundo lugar, convencido del bien realizado en nuestras sociedades por la cristianización, y encontrando en la descristianización la génesis de un buen número de los errores actuales, no he rehusado buscar el apoyo que la fe brinda al conocimiento de la realidad; intentando, eso sí, mantener el libro dentro de los límites de la bioética sin adentrarme en el terreno de la teología moral.

Finalmente cabría preguntarse por qué un profesor de Filosofía del Derecho aborda un tema como el de la bioética que podría quedar fuera de su campo de investigación. La respuesta puede darse también en dos sentidos: en primer lugar, la bioética, como nueva disciplina, ha recibido aportaciones desde varias fuentes y por razones que espero queden aclaradas a lo largo de las cuestiones tratadas, una de ellas puede ser la Filosofía del Derecho. Por otro lado, la controversia bioética adquiere inmediatamente trascendencia jurídica, como es obvio en la realidad contemporánea. Desde este punto de vista, no se puede abordar la cuestión jurídica sin haber aceptado como un *prius* la solución moral; esto no confunde la moral y el derecho, pero sitúa a aquélla como un marco de referencia indudable

para éste. Por eso el jurista, frente a lo mantenido por pretendidas purezas, justificadas por la falsa de compromiso promocionada por el Estado contemporáneo, no puede obviar la cuestión moral.

## CUESTIÓN PREVIA: QUE ES LA BIOÉTICA

El término bioética ha surgido con fuerza en el último decenio, alcanzando una popularidad sólo comparable a la de las ciencias a las que por su propia denominación parece dirigirse: las ciencias biológicas<sup>1</sup>. El desarrollo de estas ciencias no bastaría por sí solo para explicar su éxito, y, sobre todo, la intensidad de la reflexión ética sobre ellas, máxime cuando contemplamos cómo otras técnicas de gran influencia social, carecen de este renombre. Es la aplicación de estas ciencias a las esferas humanas y, sobre todo, a la propia estructura biológica del hombre, lo que explica la gran atención que los medios de comunicación y la sociedad en general han prestado al avance científico en estas áreas y a la reflexión moral sobre sus aplicaciones. Si la investigación biológica se hubiera reducido a plantas o animales, aunque se seguirían suscitando cuestiones de gran gravedad, no cabe duda de que el tratamiento por los medios de las ciencias

---

<sup>1</sup> Fruto de esta atención es la impresionante lista de publicaciones sobre este tema; ya en el año 1984, el Centro de Bioética del Instituto Kennedy registraba cuarenta mil títulos.

biológicas sería mucho menor. Y ello a pesar de que el panteísmo reinante parece tender a diluir lo humano en la «Naturaleza».

No sería adecuado considerar que el tipo de cuestiones a las que parece dirigirse la bioética deba su gran importancia en el debate contemporáneo sólo al fenómeno del avance científico. Ciertamente es que dicho avance ha suscitado nuevos problemas, o planteado de forma distinta los viejos problemas de siempre, pero también es verdad que en el centro del debate bioético reaparecen cuestiones como las del aborto o la eutanasia, que parecían felizmente resueltas. Y además respecto al primero de los temas mencionados, la polémica se suscita en el momento en que los avances de la investigación científica parecen echar por tierra viejos prejuicios y confusiones que atenazaban a la ciencia antigua, y que, sin embargo, no pudieron perturbar el juicio moral, sobre todo, tras la extensión de la doctrina de aquellos de los que se decía *Ni abortan ni exponen a sus hijos*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Así Atenagora, al defender ante Marco Aurelio a los cristianos de la acusación de realizar sacrificios humanos, dice: «Y nosotros que decimos de las mujeres que hacen uso de los abortivos que cometen homicidio y que rendirán cuentas del aborto, ¿con qué lógica mataremos?» (tomo la cita de ENZO NARDI, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Giuffrè, Milán, 1971, página 364). La cita es de *La supplica per i Cristiani*, Torino, 1947, pág. 135.

Parece, por tanto, que la crisis en la vigencia social de lo que entre nosotros ha venido a denominarse moral tradicional, está en el centro de las cuestiones de bioética; o dicho de otra forma, que la descristianización influye en llevar el debate a cuestiones no directamente relacionadas con el problema del progreso científico; aunque insistimos, cierta idea de progreso favorece el planteamiento de las cuestiones. Es por todo ello por lo que, a la sombra del debate más estrictamente bioético, se plantean cuestiones que afectan a la propia fundamentación moral, a la antropología, a la concepción de la propia sociedad y de instancias naturales como la familia. Por esto, también los diversos temas a los que se refiere la bioética tienen un enfoque fundamentalmente multidisciplinar, lo que se observa, igualmente, en la pluralidad de los campos científicos de procedencia de los autores que han sido pioneros en esta materia.

En su origen, el término bioética, parece dirigirse a dos sentidos generales; por un lado, a uno más amplio, caracterizado por considerar a la bioética como una ciencia que se sirve de las ciencias biológicas para mejorar la calidad de vida. Esta definición no puede ser más imprecisa, pues da a la ciencia un sentido vago y además utilitario, consistente en alcanzar otro objetivo aún más vago, como es el de «la calidad de vida». Para otros la bioética sería un nuevo

término para expresar el concepto de ética médica, lo que, a juicio de una buena parte de la doctrina, es excesivamente restringido, pues dejaría fuera de la definición materias que generalmente vienen siendo incluidas por los tratadistas de estas disciplinas<sup>3</sup>. Por otra parte, es común considerar que la bioética ha obtenido carta de naturaleza como ciencia mayor, al emanciparse de la tutela de las deontologías profesionales. No puede suponer esto negar la importancia de los temas tratados por dichas disciplinas, pero sí significa entender que el ámbito de nuestra disciplina es mayor, suscitando intereses de carácter más general. Por otro lado, en buena medida esta generalización del punto de vista desde el que se abordan estos temas, no ha sido dificultado, sino, por el contrario, favorecido por los profesionales de las ciencias biomédicas.

La *Enciclopedia de Bioética* acoge el siguiente significado para nuestra ciencia: la bioética *puede ser definida como el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, en cuanto que dicha conducta es examinada a la luz de los valores y de los principios morales*<sup>4</sup>. Esta definición parece considerar a la bioética como la ética apli-

---

<sup>3</sup> MARCIANO VIDAL, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 15.

<sup>4</sup> W. T. RBICH, Introducción a *Encyclopedia of Bioethics*, Nueva York, 1978, pág. 19.

cada a las ciencias de la vida y del cuidado de la salud.

En este sentido, parece una redundancia mencionar la conducta humana, pues es difícil pensar a qué otro tipo de conducta se refiere la ética entre nosotros. Igualmente la expresión «a la luz de los valores y de los principios morales», parece que permite una mayor pluralidad de enfoques que la más «cerrada» de ética o moral. Probablemente por esa razón se utiliza.

De las diversas definiciones de bioética nos parece que la más precisa, en cuanto evita enfoques disolventes, es la de Elio Sgreccia en su obra *Bioética: manuale per medici e biologi*, cuando afirma que la bioética es *la filosofía moral de la investigación y de la práctica biomédica*<sup>5</sup>.

Surge la disciplina, a juicio del profesor de Roma, de cuatro hechos determinantes:

La mejor adecuación del campo filosófico para comprender los límites de todas las ciencias, por lo que está dotado para la elaboración de una dimensión que integre la visión de lo real que provenga de las ciencias experimentales. Esta referencia es realizada especialmente por la ciencia médica.

El avance en el campo biológico-médico que han planteado el problema de los límites de lo

---

<sup>5</sup> ELIO SGRECCIA, *Bioética: Manuale per medici e biologi*, Vita e Pensiero, Milán, 1987, pág. 27.

humano para la salvaguarda de la propia persona humana.

La insuficiencia de la normativa jurídica, sobre todo en el campo de la medicina, para aportar criterios morales a los profesionales sanitarios y a la población en general. Esto viene causado por la mutabilidad y relatividad frente a los valores que muchos siguen considerando absolutos y por la necesidad, en consecuencia, de una referencia a la moral.

La organización de la investigación y de la práctica médica, controlada de forma creciente por el poder político; el cual, a través de estos medios, puede influir decisivamente en la vida de los ciudadanos, de forma, añadiríamos nosotros, que el poder utiliza también este medio para ejercer su dominio total. Tendencia esta constante en el Estado moderno.

La importancia de los temas tratados fue pronto considerada por la Iglesia en nuestro siglo, por lo que podemos apreciar un constante esfuerzo del Magisterio, junto a una notable aportación de la reflexión teológica, para dar criterios de actuación: primero, a los profesionales sanitarios, y luego, con la extensión del impacto social de estas prácticas, por las razones arriba apuntadas, a la comunidad de los creyentes. Debemos citar de forma destacada, por la genial intuición que tuvo de la importancia de los aspectos a los que nos referimos, a Pío XII.



Este Papa formuló una doctrina coherente a través de sus discursos y radiomensajes, que ha marcado un estilo seguido luego por los siguientes Pontífices a la hora de abordar estos asuntos. Especial importancia tienen igualmente las aportaciones de Pablo VI y Juan Pablo II en la *Humanae Vitae* y la *Familiaris Consortio*, respectivamente. Junto a los documentos del último Concilio y las numerosas declaraciones sobre la interrupción voluntaria del embarazo, la eutanasia, o las cuestiones de la sexualidad humana, forman un completo patrimonio doctrinal. Este, como muy bien destaca Sgreccia, sirve de punto de referencia no sólo a los creyentes, sino también a todos los hombres en general y a los científicos en particular<sup>6</sup>.

Toda esta aportación no excluye, sino que obliga al pensador católico a fundar su posición sobre bases científicas y filosóficas. Es decir, sobre un punto de racionalidad común, que permita la comunicación con la generalidad de los hombres. Por otra parte, la propia naturaleza de la materia exige realizar una labor de acercamiento a la realidad, de enriquecimiento del debate y, en consecuencia de las conclusiones del mismo, que deben ser emprendidas por el tratadista asumiendo sus responsabilidades y sus riesgos.

---

<sup>6</sup> ELIO SGRECCIA, *Bioética: Manuale per medici e biologi*, Vita e Fensiero, Milán, 1987, pág. 27.

El acercamiento a las cuestiones bioéticas desde bases fundamentalmente racionales y filosóficas ha constituido la bioética como un saber autónomo dentro de la filosofía moral. Esta referencia, de indudable coherencia interna, debe excluir diversos riesgos. El primero es la disolución de la bioética en un sociologismo moral de carácter sincretista, es decir, en la nefasta posición del mínimo común denominador. En aras del consenso y ante el escepticismo ante el argumento racional, se buscaría la confluencia de las diversas posturas, la cual, no lo olvidemos, se realizará en la ideología dominante del materialismo contemporáneo. El mínimo común denominador implica a medio plazo el sacrificio del débil, y además, el dominio por quien tiene el poder de crear la opinión, es decir, por quien controla los medios de comunicación. La consecuencia de aceptar esa postura, como veremos a lo largo de las cuestiones tratadas, será la sustitución de los valores por los intereses y, en definitiva, la incoherencia en la que cae buena parte del discurso bioético. Por otro lado, y como vamos observando, esta posición sociologista, quita toda pretensión normativa a la bioética y, en consecuencia, esta disciplina se muestra incapaz de responder a las demandas que han determinado su nacimiento. El efecto sería convertir a la bioética en una disciplina estéril, limitada a sancionar la vigencia del interés preponderante, y para eso,

como es obvio, no es necesario ningún tipo de reflexión.

Otro tipo de riesgo en el que podemos incurrir en la aproximación racional a la bioética es el de rebajar voluntariamente el mensaje en aras de la racionalidad común. Se trataría no sólo de abandonar la fundamentación metafísica de la ética o de desconectar la persona humana de su última fundamentación en Dios, sino, incluso, de eludir las argumentaciones cristianas en su fundamentación racional en aras de la aconfesionalidad. Así, y como ejemplo, encontramos obras generales de bioética de autores cristianos, donde se incluyen en sus apéndices informes parlamentarios ingleses, y se excluyen recientes Declaraciones pontificias sobre el mismo tema<sup>7</sup>. Y es que afirmar la autonomía de la razón, y la legitimidad de su uso, no puede llevarnos a renunciar o a ocultar lo más valioso. Y, desde luego, no puede significar diluir la cultura cristiana. Como muy bien ha expresado Elio Sgreccia al abordar esta relación aparentemente conflictiva entre Razón y Fe, debemos ser conscientes de que la razón humana está afectada por el pecado original. Por esto, la misma puede verse sometida a desviaciones y condicionamientos culturales. Es por eso que debemos reafirmar que la Redención, a través de la Revelación y de la Gra-

---

<sup>7</sup> Véase a estos efectos el libro de MARCIANO VIDAL ya citado, *Bioética, estudios de bioética racional*

cia, constituye una salvaguarda necesaria para la rectitud del pensamiento. Especialmente cuando reflexiona sobre los valores que afectan a la vida y no solamente sobre datos empíricos o experimentales. Esto no puede significar en modo alguno la sustitución de la razón humana, sino su sanación y restauración<sup>8</sup>. Como ha expresado Coppleston refiriéndose a la doctrina de Santo Tomás: *La gracia perfecciona la naturaleza, pero no la anula; la revelación arroja una nueva luz sobre las verdades que pueden obtenerse por medio de la reflexión puramente filosófica, pero no las cancela*<sup>9</sup>.

La eclosión producida en el campo de la bioética se ha traducido en la aparición con niveles universitarios de una multitud de centros de estudio e investigación. Así, podemos mencionar el Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics, que se encarga de la publicación de la *Enciclopedia of Bioethics*; el Centre des Etudes Bioéthiques de la Universidad Católica de Lovaina; el Centro di Bioética de la Universidad Católica de Roma, o el Instituto de Bioética con sede en el Centro Borja de la Compañía de Jesús. Junto a los institutos especializados se han extendido, igualmen-

---

<sup>8</sup> En o SGRECCIA, *Bioética: Manuala per medid e biologi*, Viña e Pensiero, Milán, 1987, pág. 41.

<sup>9</sup> F. C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México, 4.ª reimp., 1987, pág. 226.

te, las cátedras de bioética, vinculadas, muchas de ellas, a las facultades de medicina. Ligadas a esta actividad han surgido multitud de publicaciones periódicas y libros, entre los que no faltan los manuales de enseñanza universitaria. Especialmente recomendable resulta el ya citado de Elio Sgreccia *Bioética, manuale per medici e biologi*, editado por Vita e Pensiero en Milán. Entre nosotros merece destacarse el esfuerzo colectivo recogido en el volumen *Deontología Biológica*, realizado bajo la dirección de Natalia López Moratalla en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Navarra, y que sobrepasa el marco estricto de la deontología profesional. Con orientaciones distintas a las aquí recogidas, pueden citarse también las obras *Fundamentos de Bioética*, de Diego Gracia, editada por Eudema, y *Bioética. Estudios de bioética racional*, de Marciano Vidal.



CUESTIÓN PRIMERA:  
¿DEBEMOS CONTRIBUIR LOS CRISTIANOS  
A LA CONSTITUCIÓN DE UNA BIOÉTICA  
NEUTRAL EN NUESTRA SOCIEDAD?

Nuestras sociedades occidentales aparecen definidas hoy en día con un carácter de pluralidad. El pluralismo es, probablemente, el factor que define con más claridad nuestras actitudes morales. Junto a él aparece el concepto de tolerancia, indisolublemente unido a ella y explicable de la siguiente forma: habida cuenta de que hay una diversidad de opciones morales, religiosas y en última instancia vitales, teniendo además en consideración que hay indicios racionales de la legitimidad de las mismas, debemos constituir un esquema vital marcado por el respeto a la pluralidad<sup>1</sup>. Desde la diversidad de opciones sería

---

<sup>1</sup> «Lo que falla es seguramente la aceptación pacífica por los ciudadanos de nuestro tiempo de unas normas de conducta ética de general acatamiento, a diferencia de lo que había sucedido en otras épocas de la historia. La clave de la actual confusión está, sin duda, en la profunda transformación evolutiva de las condiciones que originan la vida social. En nuestro mundo occidental, con permeabilidades en países de regímenes políticos sustancialmente divergentes, aparece cierto rechazo individualista a cualquier pauta colectiva de comportamiento, lo que afecta también, en parte a la moral judeocristiana en relación con las decisiones de trascendencia personal.» RAMÓN MARTÍN MATEO, *Bioética y Derecho*, Ariel, Barcelona, 1987, págs. 28-29.

peligroso aparecer con la contundencia de la integridad del mensaje de cada opción religiosa o ideológica<sup>2</sup>. Los males que se han planteado en la historia debido a los mensajes integristas están en el recuerdo de todos. Tanto las guerras de religión como los conflictos ideológicos de nuestro siglo tienen en la actitud denunciada su origen.

Las soluciones planteadas a este conflicto constituyen la base de nuestros sistemas sociales. Su fundamento está en la reducción de la moral y, sobre todo, de la religión al ámbito privado. La Iglesia abandona su antiguo poder social y se centra en la dirección de las conciencias. O, quizá mejor, aspira a ser un referente para la correcta constitución de las conciencias. Hemos logrado de esta forma una disociación entre el ámbito público y privado, de indudable valor social; gra-

---

<sup>2</sup> «En primer lugar, la ética civil no puede apoyarse en cosmovisiones totalizantes, sean éstas de signo religioso o de carácter laico. Por su misma condición, la cosmovisión arrastra factores que pertenecen al universo de las opciones y, por lo tanto, dependientes de decisiones que escapan al control de la racionalidad única y universalmente admitida. Por otra parte, la cosmovisión origina significados totalizadores para la existencia humana; ésta se siente totalmente significada por la omnipresencia significante de la cosmovisión. La estructura y función de la cosmovisión choca frontalmente con la noción de ética civil: en cuanto mínimo ético no puede ser totalizadora y en cuanto mínimo ético común no puede depender de decisiones opcionales.» MARCIANO VIDAL, *Bioética*, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 22.



cias a esto podemos elegir, por ejemplo, a un católico para un cargo público, sin que nadie deba temer que extienda sus convicciones personales al ámbito de su función política.

Pero no debemos olvidar que es necesario un mínimo común denominador en nuestras sociedades. Esto es, una base moral común que sustente nuestras legislaciones y algunas actitudes sociales. Dicha base común, muchas veces pactada en los valores superiores contenidos en nuestras constituciones, está formada por una pluralidad de afluentes de diversas tradiciones culturales occidentales y, en nuestros días, aún orientales. No debemos despreciar entre éstas, desde luego, al cristianismo, universalmente reconocido como una doctrina moral sugerente y beneficiosa. En el ámbito de nuestra sociedad occidental, esta aportación del mensaje cristiano es vital para entender algunos de los fundamentos de nuestro patrimonio común, empezando por los derechos humanos.

El laicismo militante, que caracterizó a un buen número de movimientos sociales de base ilustrada, ha sido superado en nuestros tiempos y está sustituido por una actitud de respeto hacia lo religioso. Siempre, claro está, que las religiones se mantengan dentro del ámbito establecido por los cánones de la sociedad contemporánea. Así, es observable que la aportación de la Iglesia es apreciada, sobre todo, en determinados campos,

como la colaboración en la lucha por la paz, o la denuncia de regímenes dictatoriales. Sirva como ejemplo el unánime reconocimiento de la aportación del Papa al proceso de liberación en los países del Este. En esta nueva situación ha tenido especial influencia el abandono por parte de la Iglesia de determinadas actitudes maximalistas y la apertura de la misma al mundo, fruto destacado del Concilio Vaticano II. Es indudable, además, que en la sociedad, la religión, cualquiera que sea, cumple una serie de funciones insustituibles; y, en especial, la religión cristiana ha creado una moral humanizadora, cuya administración podría muy bien encomendarse a la Iglesia. Incluso en una perspectiva internacional, probablemente la Iglesia Católica sería la más indicada para dicha función; a condición, por supuesto, de que profundice en el proceso de «aggiornamento». El laicismo tradicional no parece interferir en la labor moral de la Iglesia, en cuanto la moral cristiana se consideró como un patrimonio común, una adquisición que se mantendrá aunque se produzca una descristianización o incluso una desmitificación del hecho cristiano. Esta desmitificación se traduciría en el paso de Cristo-Dios a Cristo-teórico moral o, mejor aún, «líder» espiritual. Punto donde se encontrarían muchos de los cristianos contemporáneos.

Por el contrario, cuando la Iglesia ha intentado mantener públicamente actitudes maximalis-

tas, en temas que afectan a los derechos de las mujeres o a la nueva percepción de los asuntos sexuales, el rechazo sufrido entraña el riesgo del aislamiento. Lo que, además de poco operativo, implicaría una falta de caridad notable, y mostraría una imposibilidad de colaborar en la tarea común. Dicha colaboración es fundamental en nuestros tiempos, en los que la esperanza de una nueva época de paz aparece velada por los problemas sociales derivados de la revolución tecnológica, cuyos resultados no siempre podemos dominar. Así, a los problemas que proceden de la crisis ecológica o del riesgo nuclear se unen los incluidos bajo el epígrafe de cuestiones de bioética. El esfuerzo para la solución de los mismos es uno de los desafíos de nuestra sociedad, donde nos jugamos en buena medida su futuro. Dicha complicación debe abordarse conjuntamente por todos los que nos encontramos embarcados en la misma nave, y debemos hacerlo desde la única opción posible, la del mínimo común denominador<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> De esta forma se define la ética civil: «Se entiende por ética civil el mínimo moral común de una sociedad pluralista y secular...» «...La ética civil es la convergencia moral de las diversas opciones morales de la sociedad. En este sentido se habla de mínimo moral en cuanto marca la cota de aceptación moral de la sociedad más abajo del cual no puede situarse ningún proyecto válido.» MAKCIANO VIDAL, *Bioética*, Tecnos, Madrid, 1989, página 21.

En consecuencia, sí parecería que los cristianos debemos participar en la construcción de esa bioética de carácter neutral y laico, aunque para ello debemos rebajar en cierta medida nuestro mensaje. Este quedaría vigente para la práctica «privada», por expresarlo de alguna manera, de los fieles<sup>4</sup>.

Y, sin embargo, se nos ha dicho: *Al que me confiese delante de los hombres, le confesaré también yo delante de mi Padre que está en los cielos*<sup>5</sup>.

No supone ningún descubrimiento afirmar que el cristianismo no es una opción moral. No se constituye, en efecto, en ningún tipo de doctrina de origen humano, ni siquiera es fundamentalmente un mensaje pronunciado por un profeta de mayor o menor relación con la divinidad. El cristianismo surge de forma inevitable del encuentro con la persona de Cristo, quien a su vez es la

---

<sup>4</sup> El papel de la aportación cristiana dentro del acervo común quedaría reducido a lo siguiente: «El caudal moral de la ética civil se constituye mediante la afluencia de diversos ríos. Uno de ellos es la sensibilidad moral de la humanidad... A ja par de la sensibilidad moral de la humanidad hay que situar otro afluente: la reflexión ética. Las grandes corrientes del pensamiento (aristotelismo, estoicismo y kantismo), las religiones con su sabiduría moral (budismo, cristianismo), así como personajes históricos cualificados, originan valoraciones nuevas, las cuales al sedimentarse en la historia pasan al acervo común de la humanidad.» MARCIANO VIDAL, *Bioética*, Tecnos, Madrid, 1989, págs. 22-23.

<sup>5</sup> Mateo, 10, 32.

segunda persona de la Santísima Trinidad. Es decir, y aquí reside el escándalo del cristianismo, es Dios. La Iglesia, fundada por Cristo, asistida por el Espíritu, se constituye en depositaria del mensaje del mismo y, a su vez, administra los Sacramentos. Depositarios, y no propietarios de nada, junto a la Gracia, recibimos un terrible deber, y digo terrible porque la responsabilidad es mucha, predicar el Evangelio. La condición del cristiano queda sustancialmente transformada por su conversión, que no puede entenderse como el acceso a uno de los varios papeles que desarrolla en la vida. Así, con Gussani, *Dar testimonio de la fe es el quehacer de nuestra vida. Porque el cristiano tiene una tarea específica en la vida, que no consiste en el ejercicio de una profesión determinada, sino en la fe. Hay que dar testimonio de la fe desde la entraña del propio estado de vida*<sup>6</sup>. No parece que esta acción, que se constituye en la historia de la salvación, haya conocido de tácticas en su éxito, ni sobre todo se haya basado en la búsqueda de ningún común denominador. Con esta actitud ni Cristo hubiera muerto en la cruz, ni San Pedro cabeza abajo, ni se hubiese convertido el Imperio pagano o se hubiese detenido la barbarie azteca.

---

<sup>6</sup> LUIGI GIUSSANI, *Moralidad: memoria y deseo*, Encuentro, Madrid, 2.ª edic, 1990, pág. 7.

Siguiendo a San Anselmo, podemos decir «credo ut intellegam»<sup>7</sup>; desde la Fe todo se entiende de forma distinta, o más exactamente, todo adquiere sentido. ¿Qué podría movernos, por tanto, a renunciar o a rebajar la explicación recibida para sumirnos en el desconcierto ajeno en nombre de la tolerancia? ¿Qué otra cosa que no fuera la falta de Fe o el temor? Si buscamos la verdad de las cosas, y la búsqueda de la verdad es un objetivo irrenunciable, nosotros hemos encontrado la Verdad. No negaremos con esto la posibilidad de distinguir lo bueno de lo malo otorgada a todo hombre, ni lo bueno creado por el ingenio humano a lo largo de la Historia. Por el contrario, reconocemos en nuestra labor la convicción de plasmar una moral natural, es decir, consustancial a la naturaleza del hombre. Esta obligación ha sido magníficamente expresada por nuestros Pastores en la introducción a la *Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad*, cuando al referirse a su función afirman: *La responsabilidad apostólica de los Obispos lleva consigo el anuncio de la Palabra del Señor, la «memoria» de su vida, muerte y resurrección y la invitación de los creyentes a su seguimiento. En el Evan-*

---

<sup>7</sup> MIGNE, P. L., 158, 227, Igualmente, SAN AGUSTÍN, *Crede ut intelligas, intellege ut credas*, y ESCOTO ERIÚGENA, *Nisi credideritis, non intelligetis*.

*gelio se revela la salvación de Dios para hacernos pasar de una vida, según nuestros deseos desordenados a la vida según el Espíritu. El apóstol tiene que trabajar para que llegue la Palabra de Cristo a todos y para que aquellos que la han recibido penetren en su sentido y actúen según sus exigencias.*

*Proponer, pues, las exigencias morales de la vida nueva en Cristo, exigencias postuladas por el Evangelio, es un elemento irrenunciable de la misión evangelizadora de los Obispos, particularmente urgente en las actuales circunstancias de nuestra sociedad<sup>8</sup>.*

*Como ha dicho de forma inmejorable Rocco Buttiglione refiriéndose al amplio campo de la Doctrina social, Resulta, por tanto, evidente que la Iglesia, para hablar al hombre también en el campo de la Doctrina Social, no tiene en absoluto necesidad de poner entre paréntesis a Cristo. Por lo demás, si lo hiciera, ¿qué otra cosa tendría que ofrecer al hombre? <sup>9</sup>.*

Pero el rechazo a la actitud del mínimo común denominador no es sólo cuestión de principios, sino que tiene una clara fundamentación táctica. Sólo desde la adecuada comprensión del actual momento social, podremos entender hasta qué

---

<sup>8</sup> *La Verdad os hará libres*. He manejado la edición de PPC, Madrid, 1990, pág. 11.

<sup>9</sup> Rocco BUTTIGLIONE, «La doctrina social de la Iglesia ; la nueva evangelización», en *La doctrina social cristiana*, Encuentro, Madrid 1990, pág. 39.

punto las actitudes expresadas en la primera parte de nuestra cuestión son perjudiciales.

Hemos comenzado diciendo que nuestras sociedades son plurales en el ámbito moral y religioso, y sería absurdo intentar negar esta evidencia. Ahora bien, ¿qué quiere decir efectivamente esto? En efecto, nuestras sociedades, en especial la española, no eran plurales hace algún tiempo. Eran cristianas. Es decir, lo que ha ocurrido es que se han descristianizado. No es éste el lugar para apreciar los factores que han llevado a este resultado, pero sí es imprescindible partir de esta evidencia. El proceso de descristianización es tan profundo, que los valores predominantes en nuestra sociedad, los que inspiran la cultura, informan la legislación y, sobre todo, los que asumen los políticos y los «medios» no son ya los valores cristianos. Fruto de esto es la expulsión de Dios de la vida social, de forma que, como ha expresado Jean Guitton: *Pero llega un momento en que este silencio sobre lo esencial ya no puede ser observado sin lesionar el deber de sinceridad y de verdad sin poner en peligro el núcleo mismo de lo esencial. Entonces se siente que ese tan vivo respeto del hombre por el hombre, llamado justamente «respeto humano» (y que aconseja callarse sobre las esencias), no puede ser guardado sin tener mala conciencia.*

*En una época en que las ciencias humanas penetran en las zonas inconscientes, zonas que nos*



*han revelado Freud y Marx y en cuyas profundidades nada queda oculto, es extraño ver crecer el silencio sobre lo que es esencial en nuestras sociedades parlanchinas. Me extraño del silencio sobre Dios*<sup>10</sup> Sólo partiendo desde este presupuesto se pueden comprender algunas cosas. Así entendemos que prácticas moralmente rechazadas por el cristianismo y tachadas de nocivas en nuestras sociedades, hayan vuelto a ser generalmente admitidas como moralmente indiferentes. Así entendemos la extensión del aborto, la reivindicación de la eutanasia, la loa del suicidio o la exaltación de la sodomía. Lo que se afirmaba como progreso se ha traducido en descristianización. La Ilustración y, en general, la mentalidad progresista, han jugado mucho con el concepto de bienes adquiridos, en este caso de valores adquiridos. Idea esta muy relacionada con la mentalidad científica del avance en los descubrimientos y en el dominio de la Naturaleza. Desde esta mentalidad sí parecía que los valores y los elementos de moral natural que se habían descubierto, o al menos aparecían incrustados en el cristianismo, se conservarían una vez desaparecido su lazo de unión con la religión que les había dado luz. Más aún, una vez despojados de su relación con la

---

<sup>10</sup> JEAN GUITTON, *Silencio sobre lo esencial*, Edicep, Valencia, pág. 10,

superstición, brillarían con luz propia. Lo infundado de estas esperanzas salta a la vista.

Desde esta perspectiva se comprende, también, la llamada a la reevangelización de Europa, que se ha convertido en el lema del Pontificado de Juan Pablo II.

Llegados a esta altura, podríamos reflexionar sobre a quién beneficia en estas circunstancias, el mínimo común denominador, el pensamiento débil, la separación de esferas pública y privada en la actitud del ser humano o el silencio sobre lo esencial. No cabe duda, a mi modo de ver, que esa forma de plantear las cosas tiende a mantener un «statu quo», a estabilizar la situación, a beneficiar las actitudes dominantes. Y, no lo olvidemos, dichas actitudes no son las cristianas. La trampa que se nos tiende no es inocente y, por ello, podríamos preguntarnos si, al caer en ella, nosotros lo somos.

¿Qué decir de la aceptación del papel que se nos propone por los medios, esa función que con acierto ha sido definida como la de guardianes del sótano? Esta acción de la Iglesia consistiría, precisamente, en realizar aquella función por la que fue acusada por la desaparecida ideología marxista, es decir, funcionar de bálsamo calmante para los cada vez más numerosos orillados por el sistema neocapitalista y por la ideología del bienestar. En frase de Buttiglione: *En efecto, el sistema produce tensiones que no está en condi-*

*dones de resolver. Si la Iglesia se encarga de entretener las conciencias de ¡os hombres envejecidos, vaciados por el trabajo y el consumo, que se acercan a una muerte carente de luz tras una vida insensata, tanto mejor. Que la Iglesia se ocupe de los marginados, calmando su resentimiento por la exclusión que sufren ciertamente es algo útil y positivo* <sup>11</sup>. Suministradora de moralina y buenos deseos, el papel que nos reservan es semejante al de las Iglesias Protestantes Escandinavas. Administrar algunos actos sociales y aparecer el día de Navidad diciendo que hay que ser buenos y amar a los pobres del Tercer Mundo, ése es el futuro que algunos pretenden para la Iglesia de Cristo. Los efectos de esta trampa son tan nocivos que, cuando por hacer aceptado tácitamente esta función, alguien quiere responder mínimamente en temas morales, se encuentra en el triste papel de estar hablando todo el día de preservativos. Esta, y no otra, es la razón por la que algunos documentos de la Iglesia corren el riesgo de parecer tratados de farmacopea. Los riesgos son dobles: por un lado, el que la Iglesia se convierta en una administradora de buenos sentimientos, sin ninguna capacidad de transformación del mundo; por otro, si se presentase la ley en su rigor aun cuando fuese de forma par-

---

<sup>11</sup> Rocco BUTTIGLIONE, «La doctrina social de la Iglesia y la nueva evangelización», en *La doctrina social cristiana*, Encuentro, Madrid, 1990, pág. 35.

cial, y esta ley se desvinculase de la Persona que le da sentido, podríamos incurrir en el fariseísmo, en una nueva especie de fariseísmo reducido. Este riesgo queda eliminado en el cristianismo, pues como dice Luigi Giussani: *La casa es un hecho, no una lista de leyes. No se trata de ideales morales, sino de la concienciación de la dinámica de un Hecho en el que estamos implicados. Recordemos que, cuando las Escrituras hablan del dinamismo de la vida, domina siempre la frase determinante «En el nombre del Señor», es decir, en virtud del poder con que Dios alcanza nuestras vidas, y de la obra que con ellas construye*<sup>12</sup>.

Hay otro factor que no debemos obviar en nuestra cuestión, y es el de la utilización torcida de la «neutralidad». Es una práctica muy común en nuestros días presentar como neutrales opciones que no dejan de ser esto, opciones. Así observamos con estupor que es más neutral negar la existencia de Dios que afirmarla, el concubinato que el matrimonio, el nacimiento que la concepción como momento de inicio de la vida, permitir todo tipo de experimentos genéticos que prohibirlos; en definitiva, la moral ilustrada que la cristiana. Al apuntalamiento de aquélla se nos llama y a la misma nos negamos. Desde la confianza en que la Gracia perfecciona la Naturale-

---

<sup>12</sup> LUIGI GIUSSANI, *Moralidad: memoria y deseo*, Encuentro, Madrid, 1990, pág. 104.

za y la Revelación completa la Razón Natural, es como deberíamos presentar los Católicos nuestra contribución a la solución de las cuestiones bioéticas. Este es el único modo de actuar con la caridad de la Verdad.



CUESTIÓN SEGUNDA:  
¿DEBEN PONERSE LIMITES ÉTICOS A LA  
INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA?

Para un buen número de nuestros contemporáneos la pregunta se responde negativamente. En efecto, parecen indudables los beneficios que el hombre ha obtenido, tanto de la ciencia como de su aplicación en la tecnología. El vértigo que el progreso científico crea en algunos, procedería de su mentalidad reaccionaria, o, al menos, de una explicable dificultad en adaptarse a la velocidad de los cambios que dicho progreso engendra de una forma ineludible. Desde que Prometeo robó el fuego de los dioses siempre ha habido quien ha intentado evitar la emancipación de los hombres, quien ha intentado cubrir los misterios del Universo con un velo de misterio. Este temor reverencial de carácter mágico se expresa en mitos como el de Frankenstein, donde de forma atávica aparece el temor del hombre ante el descubrimiento de las fuentes de la vida.

Los descubrimientos científicos, en cuanto han puesto en duda la explicación del mundo dada por los antiguos mitos, han chocado con la hostilidad de una mentalidad tradicional, sustentada, sobre todo, por la cultura católica. Esta vería

en peligro su concepción del mundo, atacada sucesivamente por descubrimientos como el verdadero orden de nuestro sistema solar que provocó la condena de Galileo, el evolucionismo con la cerrada oposición a Darwin, o las teorías sobre el origen del Universo que eliminan la necesidad de una causa exterior. La desconfianza hacia los científicos explicaría, entonces, una actitud confesional que constantemente choca contra el progreso y, en última instancia, contra la emancipación del hombre.

La evolución científica se ha traducido, a su vez, en una modificación de las fundamentaciones respecto a las éticas tradicionales que proceden de épocas en donde las condiciones del hombre y de su actuación eran bien distintas. Desde el punto de vista científico, la propuesta ética más caracterizada viene dada por J. Monod, especialmente en su libro *El azar y la necesidad*. Para este autor, el horizonte evolutivo del hombre debe ser espurgado de todo mito o ideal trascendente o religioso. Esta liberación sólo se produciría desde la toma de conciencia de la siguiente realidad: de las diferentes posibilidades casuales, la Historia sólo respeta aquellas que resultan eficaces, y es precisamente esa eficacia de tipo fáctico la única que podría ser calificada con los apelativos, algo trasnochados, de bueno y malo. Debemos abandonar todo sueño constructivista y todo tipo de valor que se aleje de la



constatación del dato y del hecho; según esta mentalidad que describimos, lo posible, que es mucho, se vuelve lo bueno.

En línea con lo anterior debemos atender al sociologismo moral, probablemente la corriente más en boga. Esta corriente se fundamenta en la tendencia gregaria del ser humano para el que, considerado globalmente, lo generalmente admitido adquiere carácter de certeza. La peculiaridad de la nueva tendencia es que el dato sociológico es el que funciona como canon de juicio moral; este dato no tiene hoy en día el carácter acientífico que tuvieron las consideraciones generales de épocas anteriores, sino que aparece cuantificado de forma precisa. Si a esto unimos que la investigación científica permite descubrir nuevas perspectivas de materias tan caras a la ética tradicional como son las sexuales, observaremos como, más que admitir que la ética sirva de límite a la ciencia, es ésta la que se constituye en juez de una ética ya superada.

La tesis de Monod, de origen biológico, no es, por supuesto, la única solución que emancipa la ciencia de la ética; ni siquiera es la primera. La mentalidad mecanicista, algo en desuso, precede en la ideología del Iluminismo a la biologista. Esta mentalidad mecanicista está más extendida en el patrimonio común de los hombres contemporáneos y aparecería expresada en notas como las que, a continuación, enunciamos.

El avance en el estudio de la Naturaleza se ha traducido en su dominio; la evolución científica, en desarrollo tecnológico, e, indudablemente, dicho desarrollo de la tecnología ha permitido un notable aumento del bienestar de la Humanidad. Es más, el progreso en las áreas más directamente relacionadas con la ciencia y la tecnología se ha traducido en un progreso en todos los demás aspectos de la vida humana. De esta forma, ligado de una manera indisoluble al progreso científico, observamos un desarrollo irrefrenable del progreso de lo humano en su conjunto. ¿En nombre de qué podríamos poner entonces límites a una Ciencia que, a la vez que domina al mundo, emancipa al hombre de muchos de los males, y lo que es más importante, de los temores que le han venido atenazando? Aunque se ocultase bajo el velo de otras argumentaciones, sólo en nombre del temor irracional a lo desconocido, o de la desconfianza ante la libertad del hombre, podríamos hacerlo, y esto, es obvio, resulta insostenible.

Si la palabra libertad ha adquirido para nosotros un significado verdadero ha sido gracias al desarrollo científico y tecnológico. Este ha sido el que nos ha emancipado del dominio de los viejos dioses, los cuales intentarían pervivir, aún, a través de unos condicionamientos éticos superados que surgen constantemente al paso de cada avance tecnológico. Estos vienen acompañados por terribles advertencias sobre las

¡«evitables consecuencias que se derivarán de los juegos de aprendiz de brujo. La experiencia demuestra cómo dichos resultados se evitan sistemáticamente.

Es indudable que, a veces, nos encontramos con consecuencias no deseadas, con dificultades que surgen derivadas del Progreso. Así, varias de las crisis contemporáneas tendrían su origen en dichos desajustes, pero también es indudable que las vamos superando orillando los augurios de los catastrofistas. Basta ver, por ejemplo, cuán diferente es nuestro mundo del que se imaginó en la posguerra, cuando se proyectó el reciente descubrimiento de la energía y armas nucleares en imágenes apocalípticas. La ciencia-ficción de la catástrofe nos parece casi tan ridícula como la imaginación, ingenuamente optimista, de finales del siglo pasado. Un realismo moderadamente esperanzado sería, probablemente, el signo de nuestros tiempos.

Entre los aspectos en los que el progreso técnico se habría proyectado sobre el resto del acuar humano estarían el social, el político, el ético o el jurídico. De esta forma, nuestra sociedad, con sus sombras, sería mejor que las sociedades pasadas; incluso el hombre, así en abstracto, sería mejor que el hombre del pasado, culminándose en él todos los sueños aparentemente insensatos de los pedagogos de la Ilustración. Este proceso de liberación alcanzaría su cénit en el

momento en que el hombre parece haberse librado de la cárcel de su Naturaleza para iniciar un auténtico proceso de autoconstrucción, que se proyecta igualmente en la reordenación de todo el mundo que le rodea.

Finalmente, y como argumento contrario a la cuestión planteada, también podríamos referirnos a la neutralidad de la investigación científica y tecnológica que, en cuanto intenta descubrir y manejar la realidad, no puede considerarse como mala y, en todo caso, sí como buena. Tan sólo algunas aplicaciones de la Ciencia podrían ser susceptibles de una calificación moral desfavorable, pero eso, desde luego, no afectaría a la propia investigación. Es de resaltar que este argumento es, probablemente, el más manejado por los propios científicos, constituyéndose en una de las bases fundamentales de la ideología científica. A la vez aparece como uno de los elementos más extendidos del pensamiento común de nuestra sociedad. De esta forma, el investigador será como un objeto transparente a través del que se filtra el conocimiento científico hacia los ojos de la sociedad, incrementando su patrimonio común y sin que de esta actividad puedan derivarse consecuencias morales. La situación del investigador puede parangonarse a la del juez en el esquema normativista; limitado a aplicar la ley, ésta pasa de forma automática y sin desviaciones a través de él. Así como su función es juzgar, o

más exactamente aplicar la ley, la misión del científico será investigar. Si el canon del juez es la estricta aplicación de la ley, el del científico es la perfección en la investigación científica, y en nuestra época, la utilidad técnica de lo descubierto.

Y, sin embargo, gran parte de lo dicho nos recuerda lo afirmado por la serpiente: *¡No, no moriréis! Antes bien, Dios sabe que en el momento en que comáis se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal*.<sup>1</sup> El efecto fue así descrito por San Agustín: *Rapere voluerunt divinitatem, perdiderunt felicitatem*.<sup>2</sup>

Deberíamos preguntarnos hasta qué punto la evolución científica y el progreso tecnológico han modificado la realidad de la vida humana o, para hablar con más precisión, la propia naturaleza del hombre. Si la naturaleza del hombre —y entendemos que el hombre no es sólo historicidad, sino que tiene naturaleza— no ha cambiado, las grandes preguntas de la filosofía, y las grandes respuestas éticas, entendidas como condiciones o camino de su felicidad, siguen abiertas. Desde este punto de vista, parece como si la vorágine de los cambios en los que estamos inmersos nos hubiera hecho perder la perspectiva. No es sólo

---

<sup>1</sup> *Gen*, 3, 4.

<sup>2</sup> «Quisieron robar la divinidad y perdieron la felicidad.» *Enarrat. An. Ps.*, 48, 9; PL 848.

que en nuestra época el activismo, o si se quiere la relación producción-consumo, impidan la reflexión sobre el sentido de la vida del hombre contemporáneo; es que una sorprendente auto-satisfacción parece haber llevado la soberbia humana a extremos antes no alcanzados. Realmente se percibe la sensación de que el «seréis como dioses» ha pasado a ser el lema de la humanidad contemporánea. Esta forma de considerar las cosas no es tan «progresista» como algunos imaginan. Está claro que si los cristianos podemos apreciar la idea del progreso, no podemos apreciar cualquier idea de progreso y, en especial, aquella que suponiendo una regresión respecto al pensamiento religioso, coloca al pensamiento científico en el mismo marco que el pensamiento mágico; en cuanto otorga a la ciencia la posibilidad de conseguir la felicidad humana. Esta idea tiene un firme anclaje en el pensamiento mítico prerreligioso cuando el hombre *cree en un cierto orden natural establecido, con el que puede contar infaliblemente y manipular para sus fines particulares*. En el pensamiento científico esta idea se traduce en *la ilusión de que la ciencia es capaz de aportar cierta felicidad, e incluso una auténtica felicidad, cuyos términos no hubieran sido imaginados por mentes atrasadas* <sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> ÁNGEL SANCHEZ DE LA TORRE, *El Derecho en la aventura europea de la libertad*, Ed. Reus, Madrid, 1987, página 12.

Ahora bien, si uno se detiene a reflexionar, ¿qué es lo que observa? Lo que honestamente percibimos es a los mismos hombres con las mismas angustias de siempre. La angustia de la muerte sigue presente, no vencida e invencible, tan sólo oculta por el velo de una vida sin preguntas. Sin despreciar ni un solo minutos de nuestra existencia, deberíamos preguntarnos sobre el cambio sustancial que representaría quince o veinte años más de una vida sin sentido. Vencidas unas enfermedades, desaparecidas algunas plagas surgen otras, como si la naturaleza se empeñara en mostrarnos nuestra propia finitud. Intentadas todo tipo de terapias preventivas, los mismos crímenes de siempre vuelven a resaltar con firmeza el misterio del pecado original, la evidencia de la caída; en definitiva, la presencia de nuestra naturaleza imperfecta. Cada vez que en el orden internacional parecen desaparecer las angustias de la guerra, de una guerra, no lo olvidemos, que en nuestros días adquiere el sentido de la destrucción total, un nuevo conflicto de carácter más o menos global parece dirigir al mundo hacia el abismo. Si encontramos consuelo o nos identificamos con los pensamientos más íntimos de autores de épocas lejanas, es por lo que de humano late en su pensamiento. Sin negar la influencia de la historia o la cultura afirmamos la naturaleza humana.

¿Qué es lo que significa el progreso? Es evidente que no puede significar mero cambio en el tiempo, pues eso no es el progreso, sino el propio tiempo. Como muy bien ha indicado García Morante, el progreso está relacionado con el cambio hacia una meta. La aparición de la meta y la progresiva evolución hacia la misma marcaría el progreso <sup>4</sup>. Es en este sentido donde aparece con claridad la idea de que el progreso puede relacionarse con ideas de raíz cristiana. Ahora bien, con el mismo autor, podemos percibir cómo el progreso que necesita la concepción del cambio frente a la idea de plenitud, necesita unir a dicha concepción del cambio la idea de movimiento hacia un fin, movimiento que para el filósofo español sólo puede consistir, para implicar verdadero progreso, en una superior realización de los valores <sup>5</sup>. Desde este punto de vista, el mero pro-

---

<sup>4</sup> «Lo primero que encontramos en la idea de progreso es la noción de movimiento... Ahora bien, ese movimiento, que debe tener lugar en el progreso, necesita estar determinado en algún sentido... Llamemos al punto que da al movimiento sentido, la meta del movimiento. En tonces, si una cosa se mueve en dirección hacia la meta o si cambia en el sentido de aproximarse a la meta, podrá decirse, en ciertas circunstancias, que esa cosa progresa. Tenemos, pues, como primera y elementalísima definición mecánica del progreso, ésta: el progreso es un movimiento hacia una meta.» MANUEL GARCÍA MORFANTE, «Ensayos sobre el progreso», en *El Hecho extraordinario y otros escritos*, Rialp, Madrid, 1986, pág. 74.

<sup>5</sup> «En suma, el progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano.» MANUEL GARCÍA MÚRENTE, *op. cit.*, pág. 95.



greso técnico no tiene por qué significar siempre una mayor realización de los valores y, además, no todos los valores se realizan en la misma medida en cada momento histórico.

Si la evidencia antes expresada aparece negada por buena parte de la cultura contemporánea es por lo intrínsecamente ligada que está una determinada concepción del progreso a las bases fundamentales del materialismo moderno. En la fe en el Progreso, como forma radical de entender la relación entre la evolución humana y el desarrollo técnico, aparecen unidos el historicismo y el materialismo. Un materialismo moderno, básicamente común al marxismo y a ciertas formas de liberalismo (por describir así la ideología común) que ha sido caracterizado por Ratzinger: *La esencia de este materialismo es, pues, sutil. Consiste en un modo de concebir la relación entre materia y espíritu. Según esta concepción, la materia es lo primero y originario; al principio está la materia y no el «logos». A partir de la materia se desarrolla todo en un proceso de coincidencias causales, que se convierte en un proceso determinado por la necesidad. El espíritu es sólo producto de la materia. Cuando se conocen sus leyes, y se sabe dominarla, entonces se puede también la marcha del espíritu. Se cambia el espíritu cuando se transforman sus condicionamientos materiales. Así, siguiendo un procedimiento mecánico, a través de la transformación*

*y desarrollo de las estructuras, se puede transformar y desarrollar la historia misma.*

*Y añade el cardenal: Esta presunción materialista ha demostrado su falsedad. Es cierto que el espíritu depende en buena parte de las condiciones materiales, pero también las supera. La pretensión de construir el hombre perfecto y la sociedad perfecta mediante cambios estructurales es el verdadero núcleo del materialismo moderno, y precisamente este núcleo se ha demostrado erróneo. Quien se basa en lo mecánico, en lugar de basarse en lo espiritual, en lo eterno acaba por equivocarse en sus cálculos*<sup>6</sup>.

Como añade en el mismo discurso el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, este cambio de situación no afecta sólo al marxismo, sino que incide en la crisis de una cierta concepción de la ciencia. Concepción que es dominante en nuestra época y que ha llevado a tratar al hombre como objeto de especulación científica, cuantificable igual que los fenómenos físicos. Dicha cuantificación aplicada a las ciencias sociales constituye lo que se ha denominado el proyecto de la modernidad. En él queda poco campo para la libertad humana y, desde luego, para el juicio ético sobre el proceso de desarrollo mar-

---

<sup>6</sup> JOSEPH CARD. RATZINGER, «Perspectivas y tareas del catolicismo en 1?. actualidad y de cara al futuro», en *Catolicismo y cultura*, Edice, Madrid, 1990, pág. 92.

cado por los factores materiales. Juicio en el que incluiríamos el desarrollo técnico y científico.

Debemos matizar que la creencia moderna en el progreso que aparece como ingrediente fundamental de la idea moderna del progreso une a la raíz materialista una fuerte influencia kantiana. La misma se traduciría en la fe en el progreso por el progreso, independientemente del resultado alcanzado. Así, con García Morente y refiriéndose al formalismo moral de Kant, podemos observar que el mismo *conduce derechamente a una concepción-también formalista del progreso, para la cual lo bueno del progreso no es el progreso, sino el progresar. El progreso no sería, pues, pausable porque produce bienes y realiza valores, sino que, por el contrario, esas cosas que el progreso produce serán bienes y tendrían valor porque, las produce el progreso* \ El resultado es, obviamente, la absolutización del progreso técnico y sus resultados, con efectos decisivos sobre la valoración de los mismos.

Si la aplicación científica y el propio concepto de progreso se ven cuestionados por efecto del fracaso de los proyectos utópicos mencionados, podríamos preguntarnos, legítimamente, hasta qué punto todo esto afecta a la propia investigación. Es decir, aun cuando admitiésemos que la

---

<sup>7</sup> MANUEL GARCÍA MORENTE, «Ensayos sobre el progreso», en *El Hecho extraordinario y otros escritos*, Rialp, Madrid, 1986, pág. 148.

aplicación tecnológica debe someterse a control social, y en última instancia, al juicio moral, cabría preguntarse hasta qué punto esto afecta a la propia labor investigadora.

Para proseguir con esta cuestión deberíamos afrontar el mito de la neutralidad científica, incardiñándolo dentro del proceso de desarrollo de la ciencia moderna desde el influjo ilustrado. Como muy bien ha indicado Elio Sgreccia, la ciencia moderna, bajo la inspiración de la filosofía inmanentista, mueve a la conquista de la verdad sintiéndola como construcción de la mente humana. El método científico se emancipa del filosófico, dándose un campo de actuación propio. Podemos afirmar respecto a este mundo que es el único existente como que es distinto y autónomo del mundo de los valores. Esta actitud científica ha supuesto un cambio, consistente en pasar de la consideración de la ciencia como un método para contemplar el orden del universo, a utilizar las leyes y fórmulas científicas para construir un proyecto autónomo<sup>8</sup>.

La relación del proyecto autónomo con la Naturaleza sometida a sus propias leyes ha sido especialmente violenta en la segunda mitad de nuestro siglo. En éste se ha alcanzado una tensión entre mundo industrial y naturaleza que no había sido prevista. Y no es sólo que la Naturaleza pa-

---

<sup>8</sup> ELIO SGRECCIA, «Il progresso scientifico-tecnologico di fronte all'etica», en *Medicina e morale*, 1983/4, pág. 337.

rezca revelarse ante la acción tecnológica indiscriminada, es que, además, los efectos de la acción tecnológica de esta especie sobre la naturaleza no parecen predecibles o, al menos, no son estimables desde la propia lógica dentista. Por supuesto, el efecto no se agota en la naturaleza «extrahumana», sino que también se proyecta sobre la sociedad y el propio hombre. De nuevo con Sgreccia, el proyecto científico-tecnológico no se agota en inventar la primera generación de máquinas que potencian la fuerza del hombre en el dominio de la naturaleza, ni en la segunda generación, que extiende el sistema nervioso y el cerebro del hombre, sino que intenta reconstruir al hombre mismo y su futuro. Y esto lo hace no sólo en campos como la economía, los medios de producción o las diversiones, sino también en su nivel de inteligencia e, incluso, en la densidad demográfica'.

Y no es sólo que, como apunta Sgreccia, el hombre, de sujeto del proceso tecnológico se convierta en objeto, o que, con el mismo autor, pensemos que el complejo industrial y tecnológico va a dar paso a un nuevo poder totalitario. Es que, además, no parece posible la previsión de los efectos de estas formas de intervención. Los riesgos que en algunos de estos campos se derivarían del método de comprobación «a posteriori» son

---

<sup>1</sup> ELIO SGRECCIA, «Il progresso scientifico-tecnologico di fronte all'etica», en *Medicina e moróle*, 1983/4, pág. 339.

difícilmente asumibles. Baste, a estos efectos, observar los resultados en los países occidentales, de la extensión de la mentalidad antinatalista patrocinada por los poderes públicos. Esta política, al estar unida al fomento del uso indiscriminado de métodos anticonceptivos, podría llevar a la inviabilidad social por medio de la inversión de las pirámides demográficas.

Es necesario que estas consideraciones entren en la lógica de los científicos, abriendo el horizonte de los laboratorios y llevando al debate social temas que aparecían reducidos al ámbito de los tecnócratas. Pero, igualmente, debemos incardinar la investigación científica en el horizonte ético, entendido como guía de la plenitud de la persona; y, a su vez, relacionarla con el esfuerzo de construcción de su libertad, entendida como consecución de su realización plena<sup>10</sup>.

Queremos insistir, llegados a este punto, en que la Iglesia no mantiene una posición negativa hacia la investigación y el desarrollo científico. Tampoco hacia la idea de progreso emparentada con ella; antes bien, parece generalmente admitido hoy, que la idea de progreso es una idea cristiana derivada de la donación de sentido de la historia que se produce en la Encarnación. A través de ésta se rompen los tiempos cíclicos y la concepción del «eterno retorno» que caracte-

---

<sup>10</sup> En o SGRECCIA, «La bioética. Fondamenti e contenuti», en *Medicina e morale*, 1984/1, pág. 298.

riza al mundo antiguo. De tal manera que los críticos neopaganos de la sociedad contemporánea achacan al monoteísmo cristiano gran parte de los males que diagnostican en nuestra sociedad ". El sentido cristiano de la historia sería antecesor directo de otras explicaciones como la iluminista (que sacraliza el progreso), la hegeliana o la marxista.

Esta apertura, en principio, al progreso técnico ha sido tomada en cuenta por Francisco D'Agostino, pues, como destaca, la manipulación de la naturaleza en general, y de la genética en particular, son en principio lícitas en cuanto consisten en una manifestación de un carácter constitutivo del hombre. Ahora bien, matiza el autor italiano que, aunque la ciencia es autónoma cuando funciona como actividad estrictamente cognoscitiva, no lo es cuando de dicha actividad se deriva una alteración de la realidad existencial. Por otro lado, y como antes se apuntó, sería injusto cargar sobre los hombros de los científicos la resolución de los problemas morales que a todos conciernen. Máxime cuando los científicos, al optar en

---

<sup>11</sup> Sobre la polémica entre cristianos y neopaganos en este punto es fundamental ver las colaboraciones de THOMAS MOLNAR y ALAIN DE BENOIST en el libro *L'eclipse du sacre*, La Table Ronde, París, 1986. En este mismo tema afirma JAVIER QUINZA que «La idea del "progreso histórico" es una idea de origen cristiano. De eso no cabe duda. Lo que pasa es que es una idea que se ha vuelto loca.» «Adiós al progreso. Razón y sinrazón de una idea cristiana», en *Razón y Fe*, abril, 1986, pág. 423.

los temas que tratamos lo hacen como ideólogos y no como especialistas<sup>12</sup>. Sería contradictorio rodear la opción valorativa de una supuesta neutralidad científica.

Debemos detenernos en el problema del juego entre los conceptos de investigación y aplicación del descubrimiento científico. Con Sgreccia, y contra lo que parece deducirse de las afirmaciones de D'Agostino, creemos que los límites éticos deben imponerse también a la labor investigadora. Pues ésta se encuentra alejada de la situación ideal de mero conocimiento, y se introduce ¿c lleno en la actividad de reconstrucción del mundo. Es significativo que algunos científicos hayan llegado a pedir estos límites, conscientes de los efectos de su propia actividad y, sobre todo, del abismo que se abría ante el futuro. Especialmente reveladoras son las consideraciones a este respecto de Jacques Testart, quien no duda en pedir una lógica de la no-investigación. Así afirma el autor francés que: *La investigación científica tiene su propia lógica, que no debe ser confundida con la dinámica ciega del progreso. La lógica de la investigación puede ser aplicada incluso a lo que aún no huele a progreso, pero no es posible aplicarla a lo que ya sabe a un enorme peligro para el futuro del hombre. Quiero decir que reivindico*

---

<sup>12</sup> FRANCESCO D'AGOSTINO, aGli interventi sulla genetica umana nella prospettiva della Filosofia del Diritto», *Rivista di Diritto Civile*, núm. 1, enero-febrero 1987, pág. 23.



*una lógica del no-descubrimiento, una ética de la no-investigación. Y añade con contundencia: Los científicos deben dejar de fingir que creen en una investigación neutra y en que sólo sus aplicaciones pueden ser calificadas de buenas o malas*<sup>13</sup>.

Conviene detenerse a considerar que la propia actividad del científico puede llevarle a desenfocar los objetivos de mejora de la vida humana que muchos se han propuesto. Este desenfoque se puede producir igualmente por la diferencia entre los valores constitutivos del «logos» científico y aquellos de la ética. Siendo la preocupación del técnico la eficacia del sistema operativo, a veces puede olvidar que no todo lo que es técnicamente posible resulta moralmente admisible.

De tal criterio se desprende tres notas características de la técnica. La primera consiste en que la tecnología se expresa a través de magnitudes cuantitativas.

La segunda es que la técnica presupone e implica el dominio, tanto sobre el instrumento como sobre la realidad a la que éste se aplica. La técnica contiene en su propio logos el ejercicio de un poder dominativo.

La tercera nota puede resumirse diciendo que el proceso conducente a la formación del juicio técnico en cuanto a tal ha de desarrollarse autónomamente, aplicando los conocimientos cientí-

---

<sup>13</sup> JACQUES TESTART, *El embrión transparente*, Ed. Granica, Barcelona, 1988, pág 26.

fieos pertinentes según los cánones de la utilidad y de la eficacia.

No podemos ignorar, tampoco, los efectos que la emulación científica produce sobre los equipos de investigadores, de forma que la competencia entre investigadores y el afán del resultado, pueden llegar a oscurecer el supuesto interés por el beneficio que la acción biomédica produce en los pacientes; o, por otro lado, puede acallar la conciencia ante los efectos perjudiciales que se pueden derivar de la acción investigadora. A todo lo anterior se uniría la pasión social por la investigación espectáculo que presiona en gran medida al profesional<sup>14</sup>.

La racionalidad técnica se diferencia, por lo tanto, de la racionalidad ética tal como la formula la ética personalista. Para ella, *lo que nunca puede ser tratado como simple medio es la persona. Queremos decir con esto que la persona humana*

---

<sup>14</sup> Así al referirse a los primeros efectos del logro de bebés-probeta nos dice TESTART que «Comienzan aquí y allá las discusiones. Pero sólo se discute el futuro de la FIVYTE, ya que su versión primaria y familiar convenció ampliamente desde su primera representación. Los éxitos crecientes amplían las indicaciones médicas: el método podría dar mejores resultados que la procreación natural, que correría entonces el riesgo de ser utilizada solamente por los ecologistas. No se pueden cortar las alas de la FIVYTE. El análisis del coste social y yatrogénico de la FIVYTE y de sus pequeños, que ya están en el embrión, queda para más adelante.» JACQUES TESTART, *El embrión transparente*, Granica, Barcelona, 1988, página 30.

*es un ser singular en el Universo visible. Es el único que vale en sí mismo y por sí mismo, y no en razón de otra cosa. Es el único ser visible que no pertenece a la categoría de los bienes útiles o instrumentales. Se sigue de ello que sólo existe una actitud adecuada ante la persona, sólo una actitud hace justicia a su valor intrínseco: aquella en la que la persona es reconocida y apreciada por sí misma<sup>15</sup>.*

La tarea de reconstrucción ética personalista es más urgente en cuanto la obra de demolición de la moral emprendida desde la Ilustración, y en la que ha colaborado cierta forma de objetivismo científico, está llegando a sus más nocivos efectos al alcanzar al conjunto de la población. Como muy bien ha dicho Ruiz Retegtri: *En realidad, las modernas teorías sobre el consecuencialismo, así como las anteriores teorías morales sobre la fundamentación científica de la conducta moral, aunque se plantearan como explicaciones omnicomprendivas de las cuestiones éticas, se apoyaban en una gran cantidad de valoraciones morales vigentes, que eran las que permitían que las conductas humanas y la vida de la sociedad siguieran su curso sin especiales estridencias... Si en un primer momento el cientifismo pudo embriagarse de optimismo respecto a una futura so-*

---

<sup>15</sup> A. RODRÍGUEZ LUÑO y R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecundación "in vitro"*, Ediciones Palabra, Madrid, 1986, página 77.

*ciudad constituida científicamente, hoy esto ya no es posible. A fuerza de no enseñar las virtudes han ido desapareciendo de los corazones y la técnica se muestra incapaz de configurar una sociedad fuerte y humana "*. En definitiva, si la ciencia no es neutral para el desarrollo del hombre, tampoco la ética es neutral ante el desarrollo científico. Desde la misma, pronto veremos desde qué ética, pueden entonces ponerse límites morales a la investigación científica.

---

« A. Ruiz RETEGUI, «La Ciencia y la fundamentación de la Ética. I. La dignidad de la persona», en el volumen colectivo *Deontología biológica*, Pamplona, 1987, página 18.

CUESTIÓN TERCERA:  
LA BIOÉTICA ¿EXIGE UNA NUEVA  
FORMA DE ETICA?

Para muchos, la bioética por sus diversas peculiaridades, de las cuales sólo nos hemos referido a algunas, exige un nuevo tipo de ética. No se trata sólo, por tanto, de que el discurso bioético sea un discurso propio, ni que la bioética como disciplina tenga una nueva entidad, sino que los nuevos problemas deben tener una solución que incluya una nueva fundamentación. Y ello puede ser por varias causas.

En primer lugar, por el prejuicio progresista de que el progreso está modificando incluso la naturaleza humana, de forma que el nuevo hombre tiene nuevas necesidades y nuevos parámetros éticos. Aunque escasamente explicitada, esta opinión subyace en nuestro mundo contemporáneo, provocando una actitud de rechazo *a priori* de todo valor tradicional, y una aceptación más o menos entusiasta de toda novedad ética. Esta actitud, ligada a ciertos rasgos de infantilismo, aparece fuertemente influida por los parámetros que mejor definen la sociedad occidental de finales del siglo xx. El juego entre moda-novedad-consumo, aplicado a la cultura, influye igualmente en las conductas y valores morales de forma

que, incluso la momentánea vuelta a la afirmación de valores tradicionales, más parece una concesión a la moda «camp» que otra cosa. Por las causas que sea, no cabe duda de la crisis de la moral tradicional (entendiendo entre nosotros como moral tradicional a la moral cristiana). Esta es la constatación de Ramón Martín Mateo, quien afirma, ligándolo al rápido cambio de circunstancias sociales, lo siguiente: *Lo que falla es seguramente la aceptación pacífica por los ciudadanos de nuestro tiempo de unas normas de conducta ética de general acatamiento, a diferencia de lo que había sucedido en otras épocas de la historia. La clave de la actual confusión está, sin duda, en la profunda transformación evolutiva de las condiciones que rigen la vida social*<sup>1</sup>. El efecto es la imposibilidad de reconocer en la moral judeocristiana un marco de referencia para las conductas humanas y, fundamentalmente, para aquellas con trascendencia social.

La crisis de la moral tradicional entre nosotros ha provocado, igualmente, una disminución de las referencias éticas, lo que viene unido a una extensión de la mentalidad materialista. El hundimiento del anterior marco de referencia exigiría la creación de uno nuevo, pues como ha defendido el mismo autor citado:

---

<sup>1</sup> RAMÓN MARTÍN MATEO, *Bioética y Derecho*, Ariel, Barcelona, 1987, pág. 28.

*Pero es indudable que tanto los profesionales de las ciencias de la vida como otros significativos protagonistas de la dinámica de las ciencias sociales —caso de los jueces y de los políticos—, necesitan guías para sus conductas, lo que no puede derivar, desde luego, ni del crispado mantenimiento a ultranza de códigos de valores obviamente superados, ni del griterío ácrata de quienes más que en el futuro se apoyan en la nada<sup>2</sup>.*

Es importante destacar este concepto de marco de referencia, que, como veremos, no tiene que ser necesariamente moral. En efecto, da la sensación de que Martín Mateo renuncia a la bioética para sustituirla por un marco estrictamente legal. Ciertamente es que el interés del libro es fundamentalmente jurídico y su meta es buscar la fundamentación de la legislación estatal sobre los temas biomédicos. Por ello, aunque afirma que *con ello no excluimos la bioética, pero sostenemos que ésta exige el correlato del bioderecho establecido en función de las circunstancias particulares de su aplicación aunque a la luz de las concepciones básicas*, parece que la base fundamental de la tesis de Martín Mateo está en considerar que el Derecho, o si se quiere el bioderecho, es el único marco objetivo posible para las cuestiones que tratamos. Se trata de un

---

<sup>2</sup> RAMÓN MARTÍN MATEO, *Bioética y Derecho*, Ariel, Barcelona, 1987, pág. 29.

paso más en la misma línea que ha ido llevando a reducir toda la ética a las virtudes públicas. Y, en definitiva, se extiende hasta absorber en el Estado la conciencia común. Esto constituye un avance en las formas de extensión totalitaria del ámbito de influencia estatal, en cuanto convierte al Estado prácticamente en el único creador de parámetros morales comunes.

Por supuesto, el Derecho que se refiere a estas materias debe tener también un marco objetivo común, una referencia prepositiva. Esta referencia podía buscarse tanto en una opción ética concreta como en un conjunto de opciones éticas; o quizás mejor en el mínimo común denominador entre todas ellas. Pero también puede buscarse en un marco positivizado como sería el resultado del pacto constitucional. De esta forma los valores superiores de la constitución serían el marco básico en el que se fundamentaría la base ética de la legislación sobre los temas a los que nos referimos. La justificación de esta postura se encontraría en que, en el caso de que la Constitución haya sido elaborada conforme a los sistemas propios de las democracias contemporáneas, probablemente reflejará las convicciones comunitarias. Y si estas convicciones quedan expresadas correctamente, deben inspirarse en ellas las leyes sobre temas biomédicos, sin que quepa crítica ética de las mismas, lo que es indudablemente una postura positivista radical. En pala-



bras del autor citado: *Las Constituciones, lo que es particularmente identificable en las escritas, asumen una serie de valores que las sociedades correspondientes estiman singularmente relevantes. Si las decisiones que la Constitución incorpora han sido adoptadas democráticamente, sí hay un dispositivo para la producción legislativa reconocible que da lugar a la adopción de leyes de general o al menos mayoritaria aceptación, no cabe expresar juicios morales al respecto. Las Constituciones no son buenas ni malas éticamente; a lo más, pueden ser acertadas o erróneas en cuanto al discernimiento por los constituyentes de las convicciones comunitarias*<sup>3</sup>.

Por supuesto, dada la relativización histórica de los códigos éticos, es necesario que las Constituciones se ajusten a las nuevas convicciones sociales, lo que se lograría por el carácter abierto de los principios constitucionalizados y, sobre todo, teniendo en cuenta la posibilidad de adaptación por vía institucional. En definitiva, la adaptación se realizaría por la vía jurisprudencial mediante un tipo de investigación sociologista. Más adelante tendremos ocasión de volver sobre este aspecto.

Obviamente los autores dedicados al estudio de la ética, y principalmente de la ética aplicada a los aspectos biomédicos, han buscado unas raí-

---

<sup>3</sup> RAMÓN MARTÍN MATEO, *Bioética y Derecho*, Ariel, Barcelona, 1987, pág. 164.

ees diversas de la posición que pretende una nueva fundamentación para la bioética. Así, Marciano Vidal señala que la bioética se ha constituido a partir de dos presupuestos fundamentales, como son el de la desconfesionalización de la ética y el de la desdeontologización. Desde el abandono del predominio de la religión en los aspectos morales y de la especialización médica en el tratamiento de los temas éticos relacionados con la biomedicina, se constituye la nueva bioética o, mejor aún, la bioética en sentido estricto. Surge así lo que hemos caracterizado en cuestiones anteriores como paradigma de la ética civil<sup>4</sup>.

Observa el autor citado que se han propuesto diversos paradigmas éticos para la constitución de esa ética civil. Paradigmas que han variado de un país a otro, o, más precisamente, de áreas culturales diversas. Entre estos paradigmas se incluirían algunas posturas dominantes como el utilitarismo o el evolucionismo. Estas posturas incluirían una opción ética global constituida con una racionalidad propia, casi podríamos decir al modo clásico. No es ésta, sin embargo, la opción de Marciano Vidal que se inclina por una posición sincretista justificada en los siguientes términos: *Sin pretender dirimir la discusión académica sobre el uso de uno u otro de los paradigmas éticos, creo que la bioética necesita superar*

---

\* MARCIANO VIDAL, *Bioética, Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1989, pág. li.

*este planteamiento y optar por un marco referencial más concreto. De acuerdo con la posición secular y pluralista de la sociedad democrática, la bioética ha de ser planteada dentro de una racionalidad ética demarcada por los parámetros de la democratización, del diálogo pluralista y de la convergencia integradora*<sup>s</sup>.

Estas condiciones, como ya hemos apuntado, las cumpliría la denominada ética civil, a cuya definición ya nos hemos referido antes, y que se sustenta en las diversas aportaciones que constituyen el patrimonio común social. A la hora de determinar los contenidos de dicha ética civil, Marciano Vidal parece apartarse del puro sociologismo. Se inclina por fijar un contenido positivo basado en las diversas declaraciones de contenido ético. Se refiere tanto a las dadas en las instancias internacionales como a las que la sociedad provee para su gobierno (es decir, de nuevo las constitucionales). El contenido nuclear de la moral civil se encontraría en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Entre las estimaciones básicas de esta moral civil se encontrarían las siguientes: el valor absoluto de todo individuo humano, la libertad como primer atributo de la persona, el postulado de la no discriminación, la exigencia ética de la igualdad y de la participación.

---

<sup>s</sup> MARCIANO VIDAL, *Bioética, Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 20.

Nos encontraríamos, pues, con una ética formada por el aluvión de diversas aportaciones, no basada en una visión global, y que encuentra su virtualidad en la sanción social realizada de manera formal a través de declaraciones de diversos organismos. Desde aquí se definiría el nivel ético de la Humanidad, siempre ascendente, aunque alguno de los valores a los que nos referimos pudiera verse oscurecido momentáneamente. Sería necesario, entonces, iluminar desde el nivel ético alcanzado el oscurecimiento momentáneo.

La labor es más necesaria en el campo de la bioética por el lugar fronterizo que dicha disciplina ocupa en el campo general de la ética. De esta forma, la bioética debería convertirse en la instancia normativa del proceso de humanización ascendente. Así, y como dice el autor que venimos citando: *La influencia del hombre y de la sociedad sobre la condición corporal humana tiene la clave de interpretación y de normatividad preferentemente en el futuro: en la idea de hombre que deseamos realizar. La bioética se plantea dentro de las claves de la «esperanza» y de la «auténtica planificación humana»*<sup>6</sup>.

De aquí que la labor de la bioética esté marcada por los principios de provisionalidad y de búsqueda, que se desarrolla entre los dos extremos de aceptación ingenua o sospechosa de los avan-

---

<sup>6</sup> MARCIANO VIDAL, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 24.

ees científico-técnicos. En esta frontera es necesaria, pues, una nueva ética, construida mediante unos criterios que respondan a las exigencias sociales, especialmente de nuestra sociedad democrática.

Y, sin embargo, como dice Santo Tomás: *Así, pues, se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos principios particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma en ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones...*<sup>7</sup>.

Desde las posiciones hasta ahora explicadas es difícil, sino imposible, proceder a construir una bioética de tipo normativo. Más bien nos veríamos obligados a construir una ética descriptiva basada en el dato sociológico, y con escasas posibilidades de alzarse como un criterio de humanización.

Fundamentalmente sobre la postura descrita parece planear un doble escepticismo. Uno, centrado sobre el papel de la razón humana y su capacidad de alcanzar verdades objetivas, y otro, sobre la existencia de esa verdad; a lo anterior se une el convencimiento de la inutilidad de intentar alcanzar el consenso social en dicha verdad, o lo

---

S. t. MI, q 94, a. 4.

más grave, la creencia de que dicho consenso es el único modo posible de verdad social. El efecto es la sacralización del consenso o mínimo común denominador. Este consenso, sin embargo, tiene características sobre las que conviene detenerse. En primer lugar, el consenso se ha realizado sobre las formulaciones intelectuales dominantes, fuertemente ligadas con el utilitarismo y con el materialismo. Sobre esta base el tipo de bioética construible estará fuertemente ligada al interés dominante en cada caso. En este sentido, conviene resaltar cómo en los ámbitos donde estas formas de utilitarismo están más extendidas, las resistencias a las manipulaciones que afectan más severamente a la dignidad humana, proceden de los restos subyacentes de la moral tradicional. Restos, dicho sea de paso, en franco retroceso.

Por otro lado, conviene insistir en una realidad evidente en nuestros tiempos. A saber, la facilidad de construir desde el «poder» consensos sociales artificiales. Dichos cambios de la opinión pública en relativamente poco tiempo se realizan a través de un bombardeo de los medios, de efectos impensables hace unos años. Paradigma de esta acción, que no puede ignorarse al abordar estos temas, es la acción pro despenalizadora del aborto intencional en los Estados Unidos, donde una campaña planificada y financiada por poderosos medios ligados a la ideología radical consiguió, en un tiempo relativamente corto, dar-

le la vuelta a la opinión pública sobre este tema, en una población, por cierto, más preparada para resistir este tipo de agresiones, que, por ejemplo, la española<sup>8</sup>.

Conviene detenerse a analizar las razones que pueden haber llevado a una parte importante de la opinión cristiana a confundir la percepción de los denominados valores comunes. Según la posición que tan nocivos efectos puede tener en la cuestión bioética, nuestra sociedad y, por derivación, nuestras Constituciones, tendrían una base axiológica en valores que en buena medida son valores cristianos o, al menos, de fundamentación natural. Respecto a este orden, se ha constituido nuestra legislación y hacia el mismo debe tender una acción política que debe ser laica (en el sentido italiano del término). Esta actitud produce una perturbación notable en la acción social, cuando los valores del consenso no son valores naturales ni, desde luego, valores cristianos. Son, por el contrario, valores impuestos por el poder de los medios y la acción de zapa de la inteligencia. Esta perturbación procede de la dificultad de un amplio sector de la sociedad de tomar conciencia de cuál es la verdadera situación de los valores sociales supuestamente asumidos. No es la menor de las dificultades la función de enmas-

---

<sup>8</sup> Sobre esta campaña específica véase, por ejemplo el libro de GERMAIN G. GRISSEZ, *El aborto, mitos, realidades y argumentos*, Sigüeme, Salamanca, 1972.

caramiento que cumplirían algunos valores nominalmente cristianos; ideas que, modificadas y privadas de su anclaje real, producen un efecto gravemente distorsionador. En palabras de Chesterton: *Cuando alguna teoría religiosa es sacudida, como lo fue el Cristianismo en la Reforma, no sólo los vicios quedan sueltos. Claro que los vicios quedan sueltos y vagan causando daños por todas partes; pero también quedan sueltas las virtudes, y éstas vagan con mayor desorden y causan todavía mayores daños. Pudiéramos decir que el mundo moderno está poblado por las viejas virtudes cristianas que se han vuelto locas*<sup>9</sup>. Roco Buttiglione, al referirse a los valores socialmente vigentes en Italia desde la guerra, y a su transformación por factores como los aquí denunciados, muestra cómo la falsa hipótesis del valor común ha impedido una adecuada respuesta cultural cristiana. Esta confusión se extendió a la idea de la posible reabsorción de los comunistas italianos, de carácter nacional, en la identidad católica común de la nación. Finalmente, no sería el proyecto cultural comunista el triunfante, sino, como en todo Occidente, la ideología radical-burguesa. Lo cual se expresa en la interpretación dominante de los denominados valores

---

<sup>9</sup> G. K. CHESTERTON, *Ortodoxia*, F. C. E., México, 1987, página 54. Y añade, refiriéndose a la razón de esta locura: «Y se han vuelto locas, de sentirse aisladas y de verse vagando a solas.»



comunes<sup>10</sup>. Podemos concluir que la capacidad transformadora de los medios ha privado a los valores de toda naturalidad. En palabras del autor citado: *Pero en la Italia de los años 70 y 80 este asentimiento ya no existe. Si queremos hablar de consenso generalizado, éste se da hoy respecto a valores que no son en absoluto naturales, sino profundamente convencionales. La gran mayoría de los valores sociales que hoy se practican son valores producidos socialmente, y el que sean comunes no les asegura el dato de su naturalidad que les falta por su génesis*<sup>11</sup>.

Es también evidente que antes de aceptar esta interpretación un sector amplio de las personas de cultura supuestamente católica se inclinan por creer que estos valores impuestos son propios, pues lo contrario les obligaría a concluir que el diagnóstico según el cual los valores cristianos siguen vigentes está equivocado.

---

w «Frente a esta transformación, continuar pensando que el hombre común italiano es espontáneamente católico es, cuando menos, un síntoma de ceguera, así como es completamente falso creer que dejando las cosas como están, el pueblo italiano volverá al catolicismo. La profunda transformación ocurrida, en vez de producir la anunciada reabsorción de la herejía comunista, ha producido otro tipo bien distinto de absorción: la del comunismo y, en parte, la del catolicismo en la sociedad de consumo, en la sociedad radical.» Rocco BUTTIGLIONE, *La doctrina social cristiana*, Encuentro, Madrid, 1990, pág. 296.

<sup>11</sup> Rocco BUTTIGLIONE, *La doctrina social cristiana* (obra colectiva), Encuentro, Madrid, 1990, pág. 298.

Frente a este proceso, insistimos en la opción por una ética normativa que no puede limitarse a constatar las posiciones culturales dominantes, sino que debe dedicarse a la búsqueda de la verdad objetiva sobre el hombre. Es decir, la verdad sobre su vida y los valores humanos implicados en las actividades a las que nos venimos refiriendo. Esto, a juicio de Elio Sgreccia, supone una ontología y una metafísica del hombre, y supone la capacidad de la mente humana de adquirir el sentido verdadero de su propio hacer. La filosofía que mejor responde a las necesidades planteadas hasta aquí es la personalista de inspiración tomista, considerándola en todo su amplio espectro. Como indica el profesor de Roma, que venimos citando, la opción se realiza no de una forma arbitraria de preferencia individual o institucional, sino en virtud de un esfuerzo racional, y desde la perspectiva de que dicha tradición filosófica es la que respeta a la inteligencia humana en cuanto ésta es capaz de conocer la verdad objetiva<sup>12</sup>. Al mismo tiempo, y frente al racionalismo iluminista en esta tradición, la realidad viene respetada en su fundamentación ontológica y resulta protegida del subjetivismo inmanetista. Por eso, el hombre considerado en su ser, se ve libre de la manipulación por el poder ideológico. También desde esta perspectiva,

---

<sup>12</sup> ELIO SGRECCIA, *Bioética. Manuale per medici e biologi*, Vita e Pensiero, 1987, pág. 41.

el ser humano viene respetado en su autonomía e, igualmente, en su apertura hacia la trascendencia. Lo que, a su vez, implica, por un lado, su independencia respecto al Estado y los demás poderes, la libertad de su conciencia y, a su vez, el reconocimiento de un marco objetivo de valores y normas morales que conservan su objetividad frente a la conciencia del sujeto.

Queremos insistir, llegado este punto, en la opción globalizadora frente a las aparentes ventajas de las posiciones sincretistas. Como hemos dicho, siguiendo a Sgreccia, sólo desde una posición global se puede construir en propiedad una bioética normativa. La alternativa sociologista se limita a presentar una posición conservadora de los valores materialistas que ya son mayoritarios en nuestra sociedad. De forma que la bioética, lejos de constituirse en un marco de referencia crítica para la acción humana, y, sobre todo, para las diversas legislaciones sociales, pasa a adquirir el carácter de coartada, de posición justificadora de opciones tomadas en buena medida por intereses parciales. Por otro lado, el papel del teórico queda especialmente reducido, pues, abandonando la labor de investigación teórica para llegar a la verdad y para incrementar el respeto a los valores unidos a la personalidad humana —lo que podría denominarse, no siguiendo la acepción dominante, proceso de humanización—, se limita al papel de constatación de las opciones que domi-

nan socialmente. Estas, como hemos mantenido a lo largo de la cuestión, no tienen que ser necesariamente las más adecuadas.

Igualmente, si la pretendida ética civil se constituyera por la aportación de diversos afluentes de variado valor, al tomar la actitud teórica de acercarnos a la bioética desde la postura sincretista, ¿no estaríamos corriendo el riesgo de cegar al menos una de las fuentes, la propia?

Es interesante, finalmente, observar cómo «la cuestión» en el ámbito de la bioética se suele plantear en casos fronterizos donde el consenso social aún no está formado, y donde, desgraciadamente, se está formando sobre intereses técnicos productivos manipuladores de la dignidad humana. La propuesta ética puede plantearse desde el respeto y hacia el consenso, o mejor, hacia la aceptación de la verdad de la misma. Pero debe tener en cuenta que, muchas veces, los más directamente afectados por la cuestión, y que presionan con gran poder, como el técnico en la manipulación genética; el abortista, en el aborto; las parejas deseosas de un hijo, en el alquiler de úteros; los parientes o el hospital del enfermo terminal, ante la propuesta de eutanasia, tienen intereses que les empujan a proponer acciones que no coinciden con lo que podemos considerar moralmente aceptable<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Por no hablar del choque de intereses entre parientes y hospital en el caso de la eutanasia, como en el re-

Es innegable, por otro lado, que el punto fronterizo que ocupa la bioética entraña severos riesgos que deben aceptarse prudentemente por el teórico, como el científico biomédico acepta los suyos. Por eso, el debate en estos aspectos debe reunir las exigencias que exigía Marciano Vidal, en cuanto a la provisionalidad de algunas conclusiones <sup>14</sup>. Los riesgos son también numerosos para el teórico cristiano, o especialmente graves para el mismo. Por un lado, puede sentirse empujado a prescindir en su construcción científica pública de su Fe o, para ser más precisos, a actuar como si su razón no estuviera iluminada por la misma, mientras que también se aísla de la creación cultural cristiana, con lo que ésta parece como propuesta operativa en la esfera social.

Por el contrario, existe, también, el riesgo de que el teórico se enroque en una actividad de mero comentario del Magisterio e, incluso, de documentos de menor entidad. Lo que le forzaría a una actividad retardativa, mientras que se convierte a dicho tipo de declaración jerárquica en la única manifestación cristiana sobre el tema. Con esto, por un lado, se ciegan las fuentes de

---

ciente caso ocurrido en el hospital del condado de Hennepin, en Minneapolis (EE. UU.), donde el hospital ha solicitado ante el juez que se le permita matar a un paciente frente a la oposición de los familiares del mismo.

<sup>14</sup> MARCIANO VIDAL, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 24.

creación de criterios ante las nuevas realidades y, por otro, desaparece la propia creación cultural cristiana. Restringida la bioética a Teología Moral y aun esta última reducida en su ámbito, la bioética, desde nuestras posiciones, parecería antes de haber nacido. Esta actitud desconfiada serviría para «salvar el alma» de unos pocos cristianos conscientes, pero sería un nuevo obstáculo a la labor de hacer cultura desde la Fe. Tendríamos que renunciar al encuentro racional con los hombres que no han recibido el don que poseemos, y a la aceptación, aunque sea parcial, de nuestra propuesta. Debemos reinsistir en que lo que es parcial es la aceptación y no la propuesta, pues el punto de racionalidad común no puede significar que disminuyamos el ámbito de racionalidad propia. Si creer no es de razón, sí es razonable<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Como nos dijo el Cardenal RATZINGER: «El camino seguido por la época moderna nos sitúa ante una alternativa fundamental: ¿está lo irracional en el principio de todas las cosas; es la falta de razón el origen verdadero del mundo o procede de la razón creadora? Creer significa abrazar la segunda posición, porque sólo ella es "razonable" en el sentido más profundo de la palabra y digna del hombre. En la crisis actual de la razón ha de brillar de nuevo con claridad la verdadera naturaleza de la fe, que salva a la razón, precisamente porque la abraza con toda su amplitud y profundidad, y la protege contra los intentos de reducirla simplemente a lo que puede ser verificado experimentalmente.» *Catolicismo y cultura*, Edice, Madrid, 1991, pág. 110-

Entre los riesgos apuntados, reinsistimos, por tanto, en la postura «católica», libre de la postura pusilánime que, a veces, nos ha atenazado, reduciendo la propuesta de la verdad. Esta reducción es, a juicio de muchas mentes lúcidas, uno de los más graves problemas contemporáneos. En palabras de Jean Guitton: *A fuerza de poner entre paréntesis (como aconseja Husserl en nuestros días) lo que nos molesta en un problema, para no separarnos de nuestros compañeros, corremos el riesgo de enterrar en nosotros lo que es esencial, lo que, como se dice, ni que decir tiene. Ahora bien, lo esencial es el lugar de lo que en una verdad es temido. El deber del silencio no puede prolongarse indefinidamente sin conducir a una duda general. Llega un momento en que uno se ve forzado a preguntarse, por un amor en cierto modo superior al amor, si la caridad perfecta no es, como decía el Apóstol, «la caridad de la verdad»*<sup>16</sup>.

Quizás llegados a este punto, convendría explicar la razón del tono de urgencia apologética que está adquiriendo el libro. Máxime cuando trata temas, por lo menos hasta ahora, que han sido objeto de constante discusión académica con los métodos utilizados generalmente en estos casos. Debo decir que la aproximación a los temas bioéticos se produjo, en mi caso, desde la per-

---

<sup>16</sup> JEAN GUITTON, *Silencio sobre lo esencial*, Edicep, Valencia, 1988, pág. 20.

cepción de la injusticia en que nuestra sociedad opulenta incurría con sus miembros más débiles. Injusticia que parecía contradecir el axioma del proceso de humanización creciente de nuestras sociedades<sup>17</sup>.

Desde este punto de vista, si la discusión académica tiene importancia, parece igualmente urgente analizar dónde están las raíces del cambio cultural que lleva a que determinadas prácticas, proscritas socialmente hace unos años, estén actualmente, por lo general, aceptadas. Las cuestiones son abordadas en este volumen desde una hipótesis que, desde luego, no es original. No es cierto, como se nos dice, que la moral tradicional proscribiera prácticas como el aborto o la eutanasia. Ambas, junto con la exposición de niños, se conocieron con amplitud y fuerte aceptación en la antigüedad. El fenómeno decisivo para la abolición de estas prácticas fue la cristianización, pues es la moral cristiana la que más ha hecho por la erradicación de las mismas<sup>18</sup>. La vuelta a

---

<sup>17</sup> Como fruto de esta inquietud escribí mi primer artículo: «Aspectos jurídicos y morales de la despenalización del aborto en los supuestos de previsible anomalía del feto», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, núm. 2, 1984, págs. 181-226.

<sup>18</sup> Algunos autores católicos han pretendido encontrar quiebras en la línea católica de defensa del *nasciturus*, por citar uno de los casos más clásicos de cuestiones bioéticas. Es indudable, sin embargo, que no sólo ahora, sino desde siempre, la defensa de la vida del *nasciturus* ha sido una opción cristiana. Con JAVIER GAFO podemos



ellas, y a su general aceptación, coincide con la descristianización de nuestras sociedades. Y es éste el dato fundamental y no el técnico, como equivocadamente han creído algunos. Por ello, conviene reinsistir en que los valores adquiridos no lo son permanentemente, y que no parece posible mantener los valores cristianos sin cristianismo. Por todo ello, el respeto a la persona tal como la hemos entendido en Occidente, idea de base cristiana, exige la reevangelización. Sin ella corremos el riesgo de volver a la situación moral estoica, con la moral humanizada reservada para unas élites, o, mejor dicho, para el disfrute intelectual de esos grupos privilegiados.

---

decir que «después de veinte siglos de discusiones y matizaciones, las reflexiones de la Iglesia acaban prácticamente donde empezaron. En Pío IX, Pío XII y en el Código de Derecho Canónico existe una condena indiscriminada de toda agresión contra la vida humana ya concebida, sin ninguna alusión a su edad o al estadio de no desarrollo. Se trata del mismo planteamiento, que ya encontramos en aquellos documentos: Didajé, Carta de Bernabé, etc., en los que la Iglesia afrontó por primera vez el problema del aborto». JAVIER GAFO, *El aborto y el comienzo de la vida*, cap. II, pág. 119, Santander, 1979.



CUESTIÓN CUARTA:  
¿PODEMOS DECIR QUE DESDE LA  
FECUNDACIÓN DEL ÓVULO NOS  
ENCONTRAMOS ANTE UN SER  
HUMANO?

La cuestión que aquí planteamos es de una gran importancia y, entre nosotros, se ha convertido, probablemente, en la cuestión capital de buena parte de las respuestas a los temas bioéticos relacionados con el comienzo de la vida humana, fundamentalmente con la interrupción voluntaria del embarazo, las técnicas de reproducción asistida y la investigación biológica.

Esto es así en cuanto parece existir un consenso generalizado sobre el principio de la santidad de la vida humana. Por lo que la fórmula más fácil de discusión se ha planteado en los términos siguientes: los contrarios a determinada práctica afirman que se realiza sobre un ser humano y afecta a su dignidad, mientras que los favorables niegan la humanidad al objeto de la práctica de la que se trate. Creo sinceramente que el proceso ha sido generalmente éste, y no el contrario, que es el que se aparenta. La opción supuestamente más lógica sería definir primero el inicio de la vida del ser humano, para luego centrarse en ver la legitimidad de esta u otra prác-

tica. Como veremos en nuestras cuestiones, se ha producido una primacía de la práctica sobre cualquier otra consideración, de forma que a medida que se presentan posibilidades y resultados tecnológicos, los bioéticos reformulan sus presupuestos teóricos.

En las definiciones de humanidad surgentes del debate bioético se han cruzado dos esferas que podríamos definir como ámbito biológico y ámbito social. Al dato estrictamente biológico se suma, así, el análisis de las condiciones de socialización que darían su dignidad al ser humano, o el estudio sobre el momento de aparición o desaparición de las facultades más eminentes que definen dicha humanidad. El resultado, como veremos, será una cierta disolución del dato real, sustituido por la valoración, lo que, a su vez, produce la paradoja de la desmaterialización de los argumentos de los materialistas. No conviene, tampoco, despreciar el efecto que sobre todo nuestro debate produce la división de la ciencia en compartimentos estancos, con una atomización de la propia visión de lo humano, que determina la aparición de tantos conceptos de hombre como ciencias se proyectan sobre el mismo. Resulta, en definitiva, deshecha la propia posibilidad de una antropología global.

Finalmente, debemos hacer mención a la propia base de las ciencias desde la época moderna; base que, aunque esté en cierta forma en crisis

en las ramas en las que tuvo su origen, se ha afinado con notable predominio en el área social. La imagen científica derivada del cálculo infinitesimal, se ha basado en la descomposición del Universo, en el señalamiento de las diferencias como dato definidor, en la división atómica de la realidad, para luego reconstruirla artificialmente tal como hemos observado en cuestiones anteriores. Este método, al aplicarlo al propio hombre, produce como efecto la descomposición del concepto de humanidad; relegado a algún dato aislado tomado como relevante, en consecuencia, la desvinculación del dato respecto al hombre global, tiende a deshumanizar el propio dato humano, de forma que podemos encontrarnos con un ser humano deshumanizado ante la pérdida de alguna cualidad, y con seres e, incluso, artilugios humanizados por la posesión de la misma cualidad. Ante un enfermo terminal que ya no es un hombre en sentido estricto, y ante un perro o una máquina que por ser fiel o inteligente, respectivamente, tienen algo de humanos.

El debate, en consecuencia, se ha formulado desde dos posiciones: la de los que piensan que el dato que permite empezar a hablar de un ser humano se debe buscar desde alguna circunstancia fundamentalmente biológica, y la de los que, por el contrario, se refieren a algún acto del propio sujeto, o exigen un acto de reconocimiento por parte de la sociedad. En este último caso ten-

dríamos que concluir que humano es lo reconocido como humano por los hombres.

En cuanto a los que buscan un dato biológico, vamos a dejar de lado, por el momento, a los que contestan afirmativamente a la cuestión planteada, para pasar a referirnos sólo a los que la responderían negativamente.

La primera posición que trataremos, de base panteísta, se fundamenta en los siguientes argumentos. La vida no empieza en la fertilización en cuanto la vida es continua. Se puede encontrar también en el óvulo o, mejor aún, puede rastrearse a través de las distintas generaciones. Ciertamente es que la fertilización constituye un momento esencial en la transmisión de la vida, pero esto no significa el comienzo de la vida. De esta forma podíamos decir que la sustantividad de la misma se transmite a la especie o a la propia Naturaleza. Hemos definido esta postura como panteísta porque parece inspirarse, más que en el dato exclusivamente científico, en la influencia de las filosofías de corte oriental. Es indudable que dichas filosofías están difundidas de forma creciente entre la comunidad científica de muchos países, especialmente en algunos sectores universitarios norteamericanos. Este nuevo panteísmo tendería a considerar a la vida individual como un eslabón en una cadena que nos uniría con el universo. Esta postura se basa en la concepción común de nuestra relación con el univer-

so y en la evidencia del fenómeno de la transmisión de la vida; reforzada en la relación humana con la vida en general por la difusión de la teoría del evolucionismo. Presenta, sin embargo, una peculiaridad en cuanto tiende a diluir la vida individual, no ya sólo en la comunidad, fenómeno propio de los colectivismos, sino también en la especie o, incluso, en la Vida en general, fenómeno propio de los ecologismos de base panteísta<sup>1</sup>.

Otras posiciones que contestan negativamente a la cuestión planteada apelando al dato biológico serían las siguientes:

En primer lugar, la de aquellos que consideran que la vida humana comienza con la anidación y no con la fecundación. Esta postura podríamos calificarla de ginecológica, y parte en su origen, de que en la actividad médica propia de esta especialidad, sólo a partir del momento de la anidación comienzan a producirse los efectos en la madre que hacen posible diagnosticar el embarazo. Desde el punto de vista de la madre, es también a partir de este fenómeno cuando se empiezan a producir propiamente las modificaciones orgánicas que permitirán con el tiempo percibir el embarazo. Por otro lado, sería en la

---

<sup>1</sup> Esta posición, que hemos calificado de panteísta, es mantenida, entre otros, por R. G. EDWARDS en «The scientific basis of ethics» en la obra común *In vitro fertilization and embryo transfer*, Nueva York, 1985; véase el comentario en ANGELO SERRA, «Quando comincia un essere umano», *Medicina e Morale*, 1987/3, pág. 394.

anidación cuando se produciría la verdadera individualización del ser humano. Este argumento de la individualización, tiene gran importancia en varias de las posturas que vamos a tratar, en cuanto de lo que se trata es de averiguar cuándo nos encontramos ante un verdadero individuo humano; ser, como sabemos, único e irrepetible. Estas posturas, como vemos, se alejan decisivamente del panteísmo planteado en la primera que hemos tratado. La anidación es un criterio que vería reforzada la fuerza de su argumentación por la alta tasa de pérdidas de embriones no anidados. Se trata de un filtro natural que funciona para evitar que un buen número de cigotos defectuosos salgan adelante. En consecuencia, y según este criterio, no se adquiriría la condición de humano hasta haber superado esta especie de prueba biológica<sup>2</sup>.

Cabría preguntarse, aunque esto fuera adelantar la respuesta, qué ocurre con los seres que efectivamente superan la prueba, si éstos no eran humanos antes del examen. Igualmente, es du-

---

<sup>2</sup> Es especialmente relevante la posición de VICENTE J. A. ROSALES cuando afirma que frente a la postura de la concepción, muchos profesionales de la obstetricia se han manifestado a favor del momento de la implantación, pero, como veremos más adelante, éste, más que un argumento biológico, es una hipótesis ligada a las propias características de la práctica médica. «Human life: A beginning or a continuum. A biológica! viewpoint». *Persona y Derecho*, vol. V, 1978.



doso que la probabilidad de muerte disminuya la humanidad de un ser; según ese razonamiento, un ser humano en una época histórica de mayor inviabilidad de supervivencia sería menos humano que un ser igual que estuviera en mejores condiciones de vivir. Nuestros abuelos serían menos humanos que nosotros. La consistencia del razonamiento así expuesto deja mucho que desear.

Para el profano esta discusión pudiera parecer baladí, uno de esos casos de empecinamiento científico al que estamos tan acostumbrados, y que parece no interesar a nadie excepto al orgullo del especialista. Sin embargo, y debido a la evolución de la técnica, el tema tiene más importancia de la que pudiéramos haberle dado hace unos años. En primer lugar, porque los anticonceptivos que impiden la anidación no actuarían sobre seres humanos, sino sobre un estadio prehumano. Además, las manipulaciones propias a la fecundación *in vitro*, se verían facilitadas en cuanto antes de la implantación en ningún caso estaríamos ante algo que tuviese dignidad humana, pues no se trataría de un ser anidado. Las consecuencias de esta postura son, pues, importantes desde el punto de vista ético, y no es de extrañar que se hayan popularizado después del comienzo de la extensión a la especie humana de las prácticas de fecundación *in vitro*. Esto último corroboraría la tesis que hemos esbozado al

principio de esta cuestión, según la cual la justificación sigue a la práctica y no actúa como canon previo a dicha práctica.

En segundo lugar, debemos considerar la postura de aquellos que consideran que el ser humano individual no aparece hasta el día decimoquinto o decimosexto desde la fertilización, momento en el que aparece manifiestamente la estructura de la estría embrional. Según esto, hasta ese momento no estaríamos ante un verdadero embrión. En la fase anterior, entre los días sexto al decimoquinto, se produciría un período de preparación durante el que se elaboran todos los sistemas protectores y nutritivos necesarios para sostener el futuro embrión. Sólo cuando estos sistemas están desarrollados, el embrión comienza a desarrollarse como entidad individual. Lo que observamos en la fase anterior no debe, en consecuencia, llamarse embrión, sino preembrión, reservando la primera denominación para la estría primitiva. Esta es la única que representa una entidad definitiva que puede desarrollarse directamente en un feto, y posteriormente, en un neonato<sup>3</sup>.

La denominación de preembrión es, en principio, de carácter puramente científico, y así ha

---

<sup>3</sup> Esta posición, defendida por W. RUFF, es espléndidamente comentada por ANGELO SERRA en el artículo ya citado «Quando comincia un essere umano», *Medicina e Morale*, 1987/3, pág. 395.

sido aceptada por buena parte de la opinión científica. Sin embargo, en informes de comisiones de expertos, previas a la elaboración de textos legales, el término adquiere cierta trascendencia ética en cuanto aparece dirigido a justificar la inhumanidad o, al menos, la menor humanidad del preembrión respecto al embrión. De esta forma se podría justificar su destrucción, experimentación con el mismo, congelación, etc.<sup>4</sup>

La aparición de un individuo, de un ser independiente, parece exigir dos cosas. La primera es que, existiendo un solo individuo, no puedan aparecer a continuación dos, pues tendríamos que entender que antes propiamente no habría dos individuos humanos. La segunda es que, existiendo aparentemente dos individuos, no nos encontremos posteriormente con uno solo, pues esta fusión de individuos vivos parece repugnar nuestra razón. Ambos fenómenos se pueden producir a lo largo de la evolución biológica del ser humano, tomando esta expresión en un sentido aún no riguroso. En efecto, en el caso de los gemelos monocigóticos lo aparentemente uno puede convertirse en dos. Por otra parte, en el caso de la fu-

---

<sup>4</sup> Esta es la opinión que parece deducirse del informe Palacios, elaborado por la Comisión especial creada por acuerdo de la Mesa del Congreso de los Diputados de 2 de noviembre de 1984. Véase a estos efectos mi trabajo «Aspectos jurídicos de dos documentos sobre bioética», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, junio 1987.

sión gemelar, lo que aparentemente son dos seres se funden en uno solo. Esta evidencia es la que ha llevado a muchos autores a afirmar que, sólo a partir del momento de la evolución del embrión en el que no pueden producirse ya estos fenómenos, nos encontramos ante un individuo humano en sentido estricto. Apunto ya que, probablemente, esta argumentación es la que con mayor fuerza nos puede hacer dudar sobre la respuesta positiva a la cuestión planteada, especialmente en el segundo caso, es decir, en el de la fusión<sup>5</sup>. Otros autores afirman que el inicio de la vida humana no se produce en sentido estricto hasta la aparición de la vida cerebral. De igual forma el parámetro para medir la muerte del hombre se encontraría en el cese de la actividad cerebral. La vida propiamente humana se extendería, entonces, desde la octava semana de la gestación

---

<sup>5</sup> En esta posición se sitúa el director del Departamento de Genética de la Universidad Complutense, JUAN RAMÓN LACADENA, en su artículo «Estatus del embrión previo a la implantación», págs. 397-403, publicado en el volumen colectivo *Dilemas éticos de la Medicina actual*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986. Defiende LACADENA que antes de la implantación no hay vida humana individualizada en cuanto no se dan las propiedades de unidad y de unicidad. No se dan las propiedades de unicidad porque se pueden producir gemelos monocigóticos, es decir, gemelos idénticos genéticamente que surgen por la división de un embrión. No se da la cualidad de unidad porque en la etapa de anidación se pueden producir quimeras humanas, es decir personas que realmente están constituidas por la fusión de dos cigotos o embriones distintos.

hasta la muerte cerebral. Básicamente este argumento se basa en que si en otros momentos pueden encontrarse tejidos o sistemas de órganos, sin vida cerebral no podemos hablar de vida humana en sentido estricto, por lo menos desde un punto de vista médico. Es indudable que en el cerebro se concentra en nuestros tiempos el símbolo esencial de la humanidad, tanto como antes lo estaba en el corazón. La misma posibilidad de trasplantes de éste, y la imposibilidad de trasplante de aquél, parece reforzar, y no sólo en el nivel científico, esta convicción<sup>6</sup>.

Relacionado con lo anterior, podríamos esbozar un argumento que sólo parcialmente puede definirse como biológico. Se trata del argumento de la dependencia. Según esta teoría, la dependencia del feto respecto a su madre, o mejor, su imposibilidad de vivir sin el necesario sustento y protección que recibe en el seno materno, mostraría que no se trata de un ser humano en sentido estricto y que, más bien, nos encontramos ante un ser que sólo en parte es humano, o, con la terminología al uso, ante una esperanza de vida<sup>7</sup>. Esta teoría de la autonomía presenta al-

---

<sup>6</sup> Esta posición es defendida, entre otros, por J. M. GORDEN, «The brain-life theory: towards a consistent biological definition of human», *Medical Ethics*, 11: 198-204 1985.

<sup>7</sup> Para una exposición de las teorías de la dependencia desde un punto de vista crítico véase a GERMAIN G. GRISBZ, *El aborto: mitos, realidades y argumentos*, Ed. Sigüeme, 1972, Salamanca, pág. 424.

gunos problemas evidentes como es la dificultad de precisar cuál es el momento vital en el que se alcanza dicha autonomía. Sólo en un sentido aproximado podemos decir que en un determinado estadio de la evolución biológica el hombre es viable o, más precisamente, autónomo. Este criterio presenta, además, una notable variabilidad histórica, pues, con el perfeccionamiento técnico en el área de la medicina, se ha conseguido adelantar el instante a partir del cual se puede lograr la supervivencia del neonato. Este planteamiento, así entendido, llevaría a la consecuencia de que a mayor perfeccionamiento médico en una sociedad los hombres serían antes hombres. Por otro lado, la aplicación estricta de este criterio debía llevar a que a mayor facilidad de supervivencia se fuesen modificando los criterios temporales en los que se suelen autorizar, por ejemplo, las interrupciones voluntarias del embarazo. Ese cambio en las posiciones abortistas no se ha producido.

Si el criterio de supervivencia se basa en la cualidad de sobrevivir fuera del claustro materno, habría que resolver si debe aplicarse a la supervivencia asistida o a la supervivencia sin auxilio externo. Si nos inclinásemos por la segunda opción, esto es, la supervivencia sin auxilio externo, deberíamos concluir que la cualidad de ser humano se alcanza en un momento muy tardío, si es que, habida cuenta de nuestra depen-

dencia natural, lo alcanzamos alguna vez. Cabe, sin embargo, inclinarse por la otra opción, esto es aceptar como dato decisivo la supervivencia fuera del claustro materno, aunque sea con auxilio externo. En este caso, la objeción antes planteada respecto a la modificación a través del tiempo del criterio de humanidad, quedaría plenamente confirmada. Por otro lado, conviene no ignorar la influencia sobre este segundo criterio, de las realizaciones prácticas llevadas a cabo en el campo de la fecundación artificial y del mantenimiento vivo de embriones fuera del claustro materno, por lo que parece viable técnicamente, si ello tuviera algún tipo de remuneración, la gestación completa de hombres en medio artificial. De ser esto posible técnicamente, aunque presenta inconvenientes éticos a los que ya nos referiremos, el criterio de la independencia, en este segundo sentido en el que lo venimos utilizando, quedaría plenamente refutado.

Si para estos autores que hemos tratado el feto no es estrictamente un ser humano, ¿qué es entonces el feto antes de la humanización? Y, sobre todo, ¿qué consecuencias morales tiene su eliminación antes de producirse el momento a partir del cual podemos decir que estamos ante un ser humano?

La respuesta a ambas preguntas ha sido diferente según los diversos autores. Una de las respuestas de más éxito, por ser una comparación

biológica aparentemente muy lograda, es la de la semilla. Judith Jarvis Thomson utiliza esta comparación al decir, en una de las obras claves de la causa abortista, que el feto es respecto al hombre lo mismo que ía bellota ante el roble <sup>s</sup>. Nadie diría, argumenta la citada autora, que cuando destruimos una bellota, estamos destruyendo un roble. Sobre todo, si entendiésemos que destruir robles es moralmente condenable, no parece que de aquí quepa deducir que destruir bellotas tenga la misma trascendencia.

Estas son las principales objeciones que, desde el punto de vista biológico, parecen formularse a la afirmación de que el ser humano empieza a existir como tal desde el momento de la constitución del cigoto.

A continuación trataremos las afirmaciones que fundamentan la no existencia del ser humano desde el momento planteado, en argumentos que no son estrictamente biológicos. Dejaremos de lado en esta cuestión las tesis que justifican determinadas actuaciones sobre el embrión o el feto con argumentaciones para las que es indiferente que los mismos sean propiamente seres humanos o no.

---

<sup>B</sup> JUDITH JARVIS THOMSON, «A defense of abortion», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 1, otoño 1971. Véase igualmente en el mismo número el artículo de ROGER WERTHEIMER, «Understanding the abortion argument».



En el argumento sobre el inicio de la vida humana podemos observar un desplazamiento desde la biología hacia la antropología filosófica. Dicho proceso se ha producido cuando un número significativo de autores han entendido que el dato puramente biológico no resolvía la cuestión. Esta opción se hace patente cuando el debate biológico se agota al superponerse datos de difícil interpretación, o que, en definitiva, no aportan soluciones al problema de la humanidad. Igualmente, también pudiera ser cierto que el desplazamiento a dicha área del peso de la argumentación se produjese cuando se entendió que los datos puramente biológicos podían interpretarse en un sentido distinto al mantenido por los teóricos.

La tesis básica de las teorías que tratamos es que la humanización es un proceso nunca completo, realizado a lo largo de la historia y marcado por una serie de cualidades cuya adquisición o desarrollo determina la condición de hombre. Antes nos encontraremos ante algo que no es propiamente un hombre, sino ante una esperanza de vida o una vida en potencia, un dato biológico en evolución hacia la humanidad. Esta teoría se fundamenta en la evidencia del proceso de desarrollo de las cualidades humanas en la relación social. Dichas cualidades, realizadas en la socialización, son las que propiamente definen la humanidad, por lo que parece deducirse que antes de la adquisición o desarrollo de dichas cualida-

des no estamos ante un ser propiamente humano. De aquí se derivaría la conclusión de que dicho ser en fase de humanización no tiene, en sentido estricto, los derechos humanos que determinan, en última instancia, la moralidad y legalidad de las acciones sobre el hombre<sup>9</sup>,

Sobre esta opción tiene una decisiva influencia lo que ha sido definido como la ideología americana. Para esta ideología, el dato natural o consustancial al ser humano cede importancia ante el proceso de culturalización. La conformación social adecuada mediante una correcta educación permite el sentido netamente optimista de dicha ideología. Surge, así, una particular interpretación del progreso moral basado en la ideología iluminista y, sobre todo, una concepción que permite la exportación del modelo social que tan

---

<sup>9</sup> Esta postura de la humanización ha sido defendida especialmente por ASHLEY MONTAGU. Obviamente, no se circunscribe esta opción a autores de origen anglosajón, sino también a otros como MAURICIO MORÍ. Los mismos achacan a la postura que generalmente podíamos considerar como católica el ser excesivamente biólogo, por fijar el momento de inicio de la humanidad, en la fecundidad. Sin embargo, estos mismos autores, tras rechazar lo que hemos denominado biologismo, tienden a buscar una base de esta especie al fijar el umbral en que podemos hablar ya de ser humano. Así, MORÍ se referirá a la teoría de los impuestos en el cerebro, que es al menos tan dentista como la de la fecundación. MAURICIO MORÍ, «Il diritto alla vita e il paradosso della posizione antiabortista. Un'analisi filosofica», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Milán, A. Giuffrè, pág. 218.

excelentes resultados ha producido al hombre americano.

No podemos olvidar que esta posición, ante los datos que definen la humanidad, convierte en puramente convencional la definición de ese carácter. En última instancia, es difícil precisar en qué momento un hombre está completamente humanizado, si es que alguna vez lo está. Por otro lado, esta definición tiene su coherencia con la postura práctica de la mayoría de los que la sustentan. Mediante este argumento, cabe plantearse, también, cuando un ser vivo que ha sido humano ha dejado de tener las características de la humanidad. Así podríamos concebir un ser aún vivo, con una forma de vida puramente biológica, que ya ha dejado de ser un hombre. Este ser ya no sería sujeto de los derechos humanos. Desde esta posición se justifican plenamente acciones como la eutanasia, o aquellas que implican la consideración de subhumanos a seres, como los enfermos mentales, que verían disminuida su humanidad por la pérdida o la no posesión de determinadas cualidades.

Como hemos indicado, el anterior criterio tiene el grave inconveniente, desde el punto de vista del teórico, de su arbitrariedad. Esto, sin embargo, puede tener notables ventajas prácticas, en cuanto traslada la definición de humanidad desde el debate filosófico, el análisis de la realidad y el nivel científico hacia el consenso social, pa-

radigma contemporáneo de la destrucción del dato racional. Desde aquí el consenso mayoritario no encuentra ningún obstáculo en el reconocimiento de lo humano. Este método ha sido utilizado sistemáticamente por la ideología para la constitución de parámetros artificiales.

No obstante, un buen número de autores ha considerado más acertado buscar una cualidad de lo humano, que permitiese marcar un momento más o menos concreto que definiese este carácter. Este momento puede fijarse en la autoconciencia. Sólo el ser que es plenamente consciente de sí, que puede concebir su final, que puede poner en relación dialéctica su vida, con su destrucción, es plenamente humano. Sólo este ser puede sufrir ante el momento o la expectativa de su destrucción. Esta cualidad no la tiene ni el embrión ni el feto y, podríamos añadir, tampoco el neonato. Si el embrión no tiene conciencia, el feto no tiene autoconciencia, no sería, en consecuencia, necesario preocuparse de su destrucción.

Este argumento admite la pronta réplica de que difícilmente define lo humano en seres tan aparentemente humanos como un niño recién nacido, mientras que permitiría extender la definición de humano a seres que evidentemente no lo son, como algunos animales especialmente inteligentes. La superación de esta paradoja la ha buscado Tooley a través de la distinción entre el

concepto de persona y el de ser humano, insistiendo en que no necesariamente se da una coincidencia entre ambos conceptos. En efecto, para este autor el problema que se plantea en temas específicos, como el del aborto voluntario, es el de la identificación entre los conceptos de ser humano y persona. Así, los defensores de esta práctica pretenden que el feto no es un ser humano, mientras que para los contrarios a la misma bastaría demostrar la plena humanidad del aquél para revelar la ilegitimidad de dicha práctica. El propósito del autor citado sería demostrar cómo hay seres humanos que no son personas. En este grupo podríamos incluir no sólo al concebido no nacido, sino también a los recién nacidos y a algunos enfermos terminales. Por el contrario, se inclina a extender el concepto de persona a algunos animales, por lo que no duda en defender la licitud del aborto y del infanticidio, mientras que señala la ilicitud de alguna de las cosas que en nuestra sociedad hacemos con los animales<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Hemos incluido este argumento aquí porque presenta muchas concomitancias con el de la humanización y el de la autoconciencia. Se trata de una posición que responde a las mismas ideas que los anteriores. Presenta la novedad de que abandona la discusión sobre el momento de aparición del ser humano, por entenderlo como una batalla perdida, para centrarse en el concepto de persona, definiéndolo de forma arbitraria. La posición de TOOLEY está tomada de su artículo «Abortion and infanticide», en *Philosophy and Public Affairs*, 1972,

Hay que decir que Tooley desprecia la complejidad del origen y realidad del concepto de persona para utilizarlo en un sentido particular. Persona es algo que tiene derecho a la vida en sentido estricto. Concluye que sólo tiene derecho a la vida en este sentido estricto el organismo que posee el concepto de sí mismo, lo que hemos definido como autoconciencia. Esta se traduce en la comprensión del yo como un sujeto de experiencias y otros estados mentales. Requiere, asimismo, que el ser comprenda que es el mismo esta entidad que continúa a lo largo del tiempo. En definitiva, parece ligarse el derecho a la vida con la propia voluntad de vivir. Igualmente para curarse en salud respecto a esta posible voluntad en el feto o en el neonato exige que el organismo se interrelacione a través de sus deseos. En conclusión, se reconduce el concepto de persona al de portador de derechos, específicamente uno, el de derecho a la vida. Por otro lado, se define la persona como el ser que tiene conciencia de su vida y voluntad de vivir. Esto vuelve a romper la unidad entre persona y ser humano, característica de la Edad Contemporánea, pero sin volver a la complejidad del pensamiento del que procede la propia definición. Debemos añadir con Eudaldo Forment, que la perspectiva de los per-

---

vol. 2, núm. 1, págs. 37-65, El autor es muy coherente al justificar no sólo el aborto, sino también el infanticidio.

sonalismos contemporáneos parece favorecer el criterio de la humanización. En efecto, para éstos la persona no es *un principio o constitutivo metafísico intrínseco, raíz de todas las propiedades personales y fundamento de su máxima dignidad*<sup>1</sup>. Por el contrario, sólo aparece como el fin de una actividad constituyente emprendida de forma consciente y voluntaria por el hombre; el ser persona es el fin de un proceso, que no todos los hombres alcanzan. En consecuencia, habría hombres que serían más personas que otros o incluso habría hombres que no serían, en sentido estricto, personas<sup>2</sup>. El estado al que reducirían a los hombres que no hubiesen logrado culminar este proceso o no lo hubiesen intentado sería al de individuos vulgares. En palabras del mismo autor citado, *El hombre, en cuanto tal, sería un individuo, una mera parte de la especie humana, que carece de originalidad y autenticidad. En cambio, cuando opta por hacerse persona, y lo consigue, deja de ser vulgar*. La actitud denunciada confunde la base ética con la metafísica, y, en consecuencia, sustituye el término buena persona por el de persona. Más adelante volveremos sobre este punto.

---

<sup>1</sup> EUDALDO FORMENT, *Principios básicos de la bioética*, Palabra, Madrid, 1990, pág. 14.

<sup>2</sup> Véase del mismo autor citado «Suárez y el personalismo de Maritain», *Espíritu*, Barcelona, 92, 1985.

Y, sin embargo, *Desde el momento en que el óvulo es fecundado, se inaugura una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. Jamás llegará a ser humano si no lo ha sido desde entonces*".

La base de esta tesis genetista se encuentra en que en el momento de la fecundación se unen una célula especializada del hombre y una célula especializada de la mujer, dando lugar a un ser que ya no puede considerarse ni del hombre ni de la mujer. A partir de este momento, el nuevo ser no recibirá ninguna información genética nueva, e inicia un proceso de desarrollo autodirigido que, si puede denominarse de humanización, es porque todas las etapas sucesivas son humanas. En este proceso no caben diferencias en ningún momento antes del cual se pueda afirmar que no existe un ser humano y a partir del cual sí lo haya. Es decir, no se adquiere una cualidad determinada que sirva para redefinir que un ser humano ya lo es.

Esta teoría parte de la evidencia de que la vida es, sobre todo, un fenómeno biológico y no cultural, que comienza en el momento de la fecundación, aunque no al completo de su poten-

---

<sup>13</sup> Este texto ha sido varias veces repetido, la última en «Instrucciones sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación», donde cita la «Declaración sobre el aborto procurado».



cialidad. Es indudable, a este respecto, que el proceso de humanización es lento y gradual, y alcanzaría situación óptima hacia los veinticinco años de edad.

El inicio de un ser humano implica, en consecuencia, la concurrencia de dos células especializadas: una, de origen materno, el ovocito, y otra, el espermatozoide, de origen paterno. Ambas presentan la particularidad de que en ellas se ha producido una reducción del número de cromosomas desde 46 a 23. Tras la fertilización se produce la fusión de las estructuras respectivas. Dicha fusión produce la reconstitución de un aparato completo de 46 cromosomas. Al final de este proceso aparece una nueva célula denominada cigoto que es ya un nuevo individuo diverso de sus padres. Este nuevo cigoto tiene, por esto, una estructura genética individualizada, y, por tanto, unas características que lo distingue de cualquier otro sujeto. Desde el punto de vista estrictamente biológico, es un ser que inicia una vida distinta de la de sus padres. Esta vida se desarrolla en un proceso lineal donde no se producen saltos cualitativos decisivos que permitan trazar una nueva línea de humanidad. Este ser o es humano desde el comienzo de su vida o ya no será humano. No se puede producir el fenómeno de la elevación de una vida no humana a un estadio humano, ni tampoco reducir en senti-

do estricto una vida humana a una condición subhumana.

Conviene insistir en este punto, pues una determinada opción evolucionista, subyacente a muchas de las posiciones que aquí criticamos, pretende trasladar el proceso de la evolución biológica general al del desarrollo embrionario humano. Según esto, en las distintas fases del desarrollo del embrión, estaríamos primero ante una especie de animal primitivo; luego, ante un pez; más adelante, ante un mamífero, para terminar en un ser humano. De aplicar esta teoría resulta que la acción sobre las primeras fases no sería ante un ser propiamente humano, sino ante alguna especie animal. Ahora bien, la teoría sólo es sostenible si se pudiese coger un embrión de cualquiera de esas especies, y dotándole de los agentes externos que recibe un embrión humano, alcanzase su condición. De nuevo esta posición olvida los datos genéticos que constituyen uno de los avances decisivos de la ciencia contemporánea, siendo sorprendente que dicha ignorancia se produzca entre quienes se han convertido en abanderados de la misma.

Este ser al que nos referimos es humano desde el inicio de su ciclo vital. Este ciclo iniciado en la fecundación se caracteriza por una rigurosa unidad. Desde la primera a la cuarta división celular se inicia un rápido control del desarrollo por parte de la información genética del propio

sujeto. Esto es lo que permite la unidad de las directrices del propio desarrollo y asegura que el sujeto permanezca siendo uno a través del rápido proceso de aparición de tejidos y órganos. Continúa siendo el aparato genético, constituido en las primeras horas como ya hemos visto, el que unifica todos los procesos vitales que se dan en el nuevo ser. Procesos que, si cabe, son más complejos y rápidos en las primeras horas de desarrollo del nuevo individuo, de forma que hacia el sexto día desde la fertilización, se han visto activados varios millares de genes. Por todas estas razones, podemos afirmar, con la mejor doctrina, que estamos ante el mismo sujeto desde el momento en que se forma el cigoto hasta el final del ciclo vital<sup>14</sup>.

En contra de esta posición se han alzado, como hemos visto antes, otras opciones muy diversas. La que desde el punto de vista biológico parece más verosímil es la que fija el principio de la vida humana en la implantación. Los principales argumentos en los que se ha apoyado esta postura son los siguientes: en primer lugar, la razón médica de que es a partir de cuando se produce la implantación cuando se percibe el embarazo. Sin embargo, desde el punto de vista bio-

---

<sup>14</sup> Entre las muchas obras que se pueden citar en apoyo de esta tesis, ver la comunicación de JEROME LEJEUNE, presentada a la Academia de Ciencias Morales y Políticas el 1 de octubre de 1983, publicada en español en el volumen colectivo *Dejadlos vivir*, Rialp, Madrid, 1980.

lógico, y tras la experiencia, por ejemplo, de la fecundación *in vitro*, esta posición médica ha perdido validez<sup>15</sup>.

Más problemas plantea la cuestión de los gemelos monocigóticos y el de las quimeras en la preanidación. La respuesta a estas objeciones, especialmente a la primera, se ha planteado en la línea de destacar la ignorancia del motivo por el que se produce la división gemelar, que pudiera ser por razones genéticas, con lo que nos encorbaríamos desde el principio con dos individuos compartiendo un mismo habitat físico. A este respecto, Velayos y Reinoso insisten en que *La dije, renda respecto al hermano, en cuanto al comienzo de su existencia, es que empieza su vida de una forma distinta, diversa y no por eso deja de ser efectivamente un individuo diferentes y concreto*<sup>16</sup>.

Otros autores, como López-García, buscan la respuesta en el estudio del proceso bioquímico, afirmando que *el íntimo proceso bioquímico que es lo decisivo, ya se había puesto en marcha en los primeros momentos de la fertilización, es decir, en la fusión nuclear habrían empezado a fun-*

---

<sup>15</sup> J. A. ROSALES, «Human life: a beginning or a continuum. A biological viewpoint», *Persona y Derecho*, volumen V, pág. 609.

<sup>16</sup> JOSÉ LUIS VELAYOS y JORGE FERNANDO REINOSO SXLÁ-REZ, «¿Cuándo empieza la vida humana?», *Razón y Fe*, junio, 1983, pág. 598.

**no**

*donar los programas genéticos de los embriones, que ya estarían desarrollándose a la vez, pero distintos, cuando la morfología no lo manifestaba.* Más ilustrativo sería el ejemplo de la reproducción asexual de animales, mediante la que, tras una subdivisión, surgen dos animales, de donde antes sólo había uno. No cabría afirmar, por ejemplo, que la lombriz anterior, ni era lombriz, ni era individual, porque luego se dividió en dos.

Por otro lado, ¿qué sucede con los embriones que no se dividen? ¿Permanecen sin individualizar hasta la implantación sólo porque existe una posibilidad reducida de división? No creemos que este tema sea suficiente para rechazar la tesis de la fecundación como momento de inicio de la vida y por eso nos adherimos a la postura de Rodríguez-Luño cuando dice: *Constatamos, por una parte, que se trata de un fenómeno que aún no ha sido completamente esclarecido desde el punto de vista científico. Pero, por otra parte, los conocimientos ya adquiridos por la ciencia embriológica actual demuestran suficientemente que tanto la pretensión de pasar el «posiblemente —posibilidad muy remota— más de un individuo», «-ningún individuo», como el concepto de «vida de un ser humano no individual», carecen de fundamento científico. El fenómeno de los gemelos monocigóticos no altera en nada cuanto*

*hemos dicho anteriormente sobre la realidad biológica del embrión humano*<sup>71</sup>.

En definitiva, podemos concluir con Serra, que el cigoto tiene una existencia distinta de cualquier otro y, finalmente, no puede dejar de denominarse individuo. Este inicia su desarrollo y actúa todas sus potencias. Si todo se desenvuelve regularmente en su ciclo vital, podrá llegar al momento de la reproducción gámica, contribuyendo de esta forma al origen de otro individuo. Pero su reproducción puede ocurrir al inicio de su ciclo vital, cuando, después de haber recorrido parte de su camino, una de sus células que todavía conserva la posibilidad de desarrollarse, se separa de forma semejante a lo que ocurre en las gemaciones. De esta forma, de uno que había al principio siguen otro o varios más. Esto, en conclusión, no tenía por qué producir serias dudas sobre la individualidad del cigoto<sup>18</sup>.

En cuanto a la pretensión, ya tratada, de ligar la definición de la humanidad a la aparición de este u otro órgano, unido a esta u otra función, la rechazamos en cuanto lo que normalmente encubren son plazos de conveniencia ligados a la justificación de ciertas actividades. Estas posi-

---

<sup>71</sup> A. RODRÍGUEZ-LUNO y R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecundación in vitro*, Ediciones Palabra, Madrid, 1986, página 100.

<sup>18</sup> ANGELO SEERA, «Quando comincia un essere umano. In margine ad un recente documento», *Medicina e Morale*, vol. 3, 1987, págs. 398-399.

ciones no son correctas desde el momento en que debemos considerar el desarrollo humano como un proceso en el que es imposible distinguir etapas que definan por sí mismas la humanidad. Así, y sobre la referencia a la aparición del sistema nervioso, nos dice López-García: *Por otra parte, todo indica que en los primeros meses, y aun años de vida extrauterina, se producen profundos cambios en el sistema nervioso, pero lo importante es que el desarrollo se hace sin solución de continuidad, y las capacidades funcionales sensoriales y motoras van apareciendo gradualmente*<sup>w</sup>.

Algo semejante podemos decir respecto al criterio de la aparición de la actividad cerebral, ligado al fenómeno de la muerte cerebral como momento determinante de la muerte del ser humano. Angelo Serra ha indicado la radical diferencia entre ambos momentos, uno el del final del individuo, instante determinante de su inevitable deterioro, disolución de la unidad del sujeto; el otro, fase del desarrollo de un ser individual, en el cual se están produciendo múltiples funciones vitales dirigidas por el propio proceso de vida del hombre. Déjese a uno seguir su desarrollo y tendremos a un niño lleno de vida, continúe observándose al otro y nos encontrare-

---

<sup>19</sup> G. LÓPEZ-GARCÍA, «Comienzo de la vida del ser humano», *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, vol. XXIX, núm. 4, octubre-diciembre, 1985, pág. 20.

mos ante un cadáver putrefacto, como el que conmovió a San Francisco de Borja. Parece, por tanto, inadecuado unificar ambos momentos.

Vimos en la primera parte de esta cuestión que algunos autores comparan al feto con la semilla de una planta. A partir de aquí consideran que no puede tener la misma trascendencia moral eliminar a uno que al otro. Respecto a esto, cabría preguntarse por qué Thomson no buscó alguna comparación más cercana, como la que cabría establecer entre el huevo fecundado y el ave. Quizás si atendemos a alguna de las respuestas que se han dado a esta propuesta veremos la razón de esta distancia. John Finnis, es un artículo respuesta al de Judith Jarvis Thomson, muestra lo inadecuado de la comparación. El autor anglosajón nos propone el siguiente experimento. Imaginemos una bellota formada en septiembre de 1971, recolectada en febrero de 1972, guardada en buenas condiciones durante tres años. Dicha bellota es plantada en enero del 75, germina el 1 de marzo del mismo año y cincuenta años después nos encontramos ante un roble maduro. ¿Cuándo diríamos que comenzó la vida de dicho roble? Pocos dirían que en septiembre de 1971 o febrero del 72; algunos, en enero del 75, pero, probablemente, casi todos el 1 de marzo del mismo año. En efecto, en ese momento se inicia un proceso ininterrumpido de evolución autorregulada, que culminará en un ro-



ble adulto, de forma semejante a como, tras la fecundación, se inicia un proceso que culmina en el hombre. Debemos añadir que en el manejo de datos biológicos entre especies tan dispares es muy difícil trazar comparaciones, máxime cuando las razones por las que se protege el derecho a la vida de los hombres son tan diferentes a las que aconsejan la protección de especies como el roble<sup>20</sup>.

Como hemos señalado, otra posibilidad de fijar el inicio de la vida humana está centrado en atender a ciertas cualidades. Así, algunos sólo consideran hombre a quienes tengan capacidades sensibles; se trataría de una tesis vinculada, según Lombardi, al utilitarismo. Este autor, en un párrafo que parece escrito pensando en los razonamientos ya citados de Tooley, dice: *Para el utilitarismo tienen derechos, ya sean morales o jurídicos, sólo los seres sensibles, capaces de gozar y sufrir, y el derecho fundamental es precisamente el de no hacerles sufrir inútilmente o contra la propia voluntad. Desde esta perspectiva, serán titulares de derechos los animales adultos, pero no los embriones humanos privados del sistema nervioso*<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Los argumentos están tomados de JOHN FINNIS, «The rights and wrongs of abortion: a reply to Judith Thomson», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, núm. 2, 1973, pág. 144.

<sup>21</sup> LUIGI LOMBARDI, «Las biomanipulaciones, cuestiones éticas y jurídicas». *Persona y Derecho*, núm. 15, 1986, página 89.

Esta postura de la sensibilidad está ligada, en cierta forma, a la teoría de las cualidades humanas. Ambas separan una cualidad del ser humano del propio sustrato humano, y lo independizan de la especie, en una atomización que ni siquiera es nominalista, sino que aparece dominada por un sorprendente idealismo. Ante la pregunta ¿qué cualidades posee el ser humano que lo hacen especialmente valioso?, los partidarios de esta teoría formulan la siguiente respuesta: su sensibilidad, su inteligencia, su capacidad de relación social, etc. A continuación extraen la siguiente consecuencia: los individuos de la especie humana que aún no han desarrollado estas cualidades, o las han perdido, o no las poseerán nunca, no son hombres en sentido estricto. En una fase posterior, se extiende analógicamente el valor cifrado en lo humano a seres, como los animales, que lo tienen en cierta medida mediante una humanización intencionada de sus actitudes.

La formulación procede a la disolución del concepto de lo humano, de su propia esencia, en una serie de cualidades que, consideradas en sí mismas, no significan nada. En efecto, no sabemos en nombre de qué posición filosófica la postura de los autores que tratamos tiende a disolver el sujeto. Y no sólo el sujeto abstracto, sino incluso el concreto. La posición no es nominalista, pues deja a unas cualidades sueltas, libres, indepen-

dientes de toda forma. No explica, tampoco, en qué manera dichas cualidades se incardinan en cada sujeto para darle la categoría de humano. De esta forma, y siempre en teoría, podríamos tener una máquina humana, un animal humano y una piedra humana. En el colmo del absurdo, tendríamos un hombre que no es humano. Creo a este respecto que la teoría hilemórfica ofrece una solución adecuada a nuestro problema. Las cualidades humanas se incardinan necesariamente en el modo sustancial hombre, de manera que sólo por analogía decimos que algo que no es hombre posee una cualidad humana. Igualmente, no apreciamos la cualidad en sentido estricto separada de la forma hombre como si fuera un adjetivo flotante. Como se ha repetido con notable acierto, sólo se humaniza lo que es susceptible de humanización, es decir, el hombre; dicho de otra forma, sólo existen cualidades humanas en el modo sustancial hombre; en consecuencia, sólo una pérdida del rigor expositivo parece haber llevado a las afirmaciones que hemos contemplado. Más que ante una investigación acerca de la naturaleza humana, nos encontramos, y no dudamos en repetirnos, ante justificaciones de determinadas prácticas.

No es objeto de esta investigación elaborar un concepto de persona, o más exactamente, explicitar la rica elaboración que sobre el tema ha presentado la reflexión fundamentalmente cristiana.

Nos referimos a él en aras de deshacer los equívocos que algunas doctrinas interesadas han podido introducir. Siguiendo el comentario de Forment a la doctrina Tomista, conviene recordar que Persona es el nombre que se da a los individuos de naturaleza racional<sup>22</sup>. Ahora bien, el término persona no significa un concepto universal de naturaleza, no es un predicado que atribuya naturaleza racional, sino que apunta directamente a lo subsistente, es decir, al individuo que tiene naturaleza racional. De esta forma y a semejanza de lo que ocurre con los nombres propios de los hombres, persona no designa la naturaleza del hombre, sino al propio individuo humano.

De entre todos los seres de la tierra sólo el hombre es persona, pues sólo él es de naturaleza racional. La dignidad de la persona la tiene sólo el individuo humano y todo individuo humano. Esta dignidad se tiene desde que comienza la vida humana hasta que termina, y se basa en la condición de persona irrepetible. No cabe deducirla, por tanto, de la aparición en un momento determinado de tal o cual cualidad en mayor o menor grado. Por otro lado, atentaría al sentido común y al propio orden jerárquico de

---

<sup>22</sup> EUDAIDO FORMENT, *Principios básicos de bioética*, Ediciones Palabra, Madrid, 1990. Santo Tomás definió de la siguiente forma a la persona: «Persona significa lo que es más perfecto de toda la naturaleza; a saber el subsistente en la naturaleza racional», S. t. I, q. 29, a. 3.

los seres el extender esa dignidad a seres que no son personas.

No tiene ningún sentido, por tanto, la pregunta de Tooley sobre cuál es la razón, o en virtud de qué cualidad decimos que un hombre tiene un «serio derecho a la vida»<sup>21</sup>. Esto lo decimos en virtud de que es un hombre, es decir, en virtud de que es un miembro de nuestra especie, digno en cuanto tal de respeto, y no en virtud de que desarrolle en mayor grado virtudes humanas. Esta concepción integral de la persona humana es la que explica la tradición moral de proteger en mayor grado a aquellos de nosotros que son más débiles, tradición que rompe de forma decisiva la argumentación que rebatimos.

Es interesante apreciar, de igual forma, una notable incoherencia en los autores defensores de estas posiciones. Estos, salvo raras excepciones, no parecen extraer todas las consecuencias de su postura. En efecto, exigir la existencia de las cualidades propias del ser humano en acto, y no en potencia, como en el feto, para otorgar la humanidad, exigiría esta realización en acto en todas las fases de la vida. El inconsciente, el durmiente, ¿se encontrarían ejerciendo su humanidad en ese momento?; ¿serían sujeto de la dig-

---

<sup>23</sup> Véase de nuevo el artículo ya citado «Abortion and infanticide», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, número 1, 1972, págs. 37 y sigs.

nidad humana?. Y aún con mayor claridad de esta postura cabría deducir la indignidad de los ancianos que han visto disminuidas sus cualidades, con menor respeto cuanto mayor fuera su deterioro. En el caso de los minusválidos o de los locos, la consecuencia sería su semicompleta indignidad. Lo mismo podemos decir de las tribus humanas en fase inferior de evolución cultural, o de las razas de las que se presume un menor coeficiente intelectual. Por el contrario, pensamos que las cualidades humanas se encuentran en el sujeto humano desde su concepción, independientemente de su posterior desarrollo. Por otra parte, las imperfecciones del hombre, o más exactamente de un hombre determinado, no parece que afecten a su dignidad esencial, derivada en última instancia de su propia esencia humana, o para ser más exactos, de su ser personal. La postura contraria reduce la dignidad humana a una decisión arbitraria, utilizando el sistema más viejo para practicar las formas más odiosas de discriminación. Como ha señalado con acierto la mejor doctrina norteamericana, cada vez que ha convenido reducir la definición de lo humano, se han encontrado todo tipo de justificaciones para hacerlo. Esto se practicó en los Estados Unidos, por seguir con este ejemplo especialmente ilustrativo, cuando convino justificar la esclavitud de las personas de raza negra, o cuando, para justificar la expoliación de tierras indias, se hizo

conveniente negar la personalidad jurídica de los indios.

Este horizonte que presentamos no es sólo la predicción de un futuro incluido en las proposiciones dominantes en nuestros días, sino que también responde a un análisis riguroso de los orígenes de buena parte de las posturas dichas eugenésicas. Germain G. Grissez ha señalado con especial acierto, la vinculación entre los movimientos defensores del aborto, y en buena medida partidarios de una definición restrictiva del inicio de la vida humana, y los movimientos eugenésicos de base racista<sup>24</sup>.

Esta argumentación a la que nos referimos es muy común en el inicio del movimiento abortista norteamericano hasta la Segunda Guerra Mundial. El abandono de dichas posturas por buena parte de las organizaciones a las que nos referimos, se debe, a juicio del autor que citamos, más a una razón de imagen que a un nuevo rumbo en las convicciones y métodos propuestos. En efecto, tras el último conflicto mundial se produjo una oleada de rechazo a los actos médicos realizados con base a argumentos eugenésicos. Dichas acciones cometidas fundamentalmente en el Tercer Reich, régimen que llevó a sus últimas consecuencias la práctica eugenésica, provocaron una firme reacción social, y dieron lugar, a tra-

---

<sup>24</sup> GERMAIN G. GRISSEZ, *El aborto: mitos, realidades y argumentos*, Ed. Sigüeme, 1972, Salamanca.

vés principalmente de los mensajes de Pío XII, al desarrollo de una muy completa doctrina católica. Por diversas razones, entre las que cabría destacar el renacimiento moral de posguerra, se hicieron inadmisibles ciertas argumentaciones. Es de destacar que dichas argumentaciones parecen haber recuperado cierto vigor en nuestra época, tanto en las posturas referentes a la interrupción voluntaria del embarazo, como, sobre todo, en la investigación genética y en la transferencia de embriones.

No podemos renunciar en la reflexión sobre la dignidad humana a la certidumbre de la especial relación del hombre con Dios. De su esencial condición de imagen de Dios. Como muy bien ha señalado Lombardi, las posturas reduccionistas se enfrentan a la que mantiene el humanismo metafísico, en la que se inscribe la doctrina católica, y que ve en el hombre un ser singular respecto al resto de los animales de la creación. Esta singularidad radica en que sólo el hombre ha sido dotado por Dios de un alma inmortal; de aquí se deriva no sólo la dignidad del ser humano, sino también su peculiar rango ontológico. Desde esta perspectiva el hombre incluido en la creación, solidario con el mundo en el que vive, se sabe superior a lo que le rodea. Es aquí donde el hombre, junto a la inmersión en el mundo, descubre su terrible soledad como especie. Esta idea de su singularidad aparece unida a la de su peculiar



destino respecto al mundo natural que incluye su gobierno y cuidado. A la vez surge la convicción de su trascendencia.

Esta percepción de la diferencia esencial entre el hombre y los animales no es sólo, como es evidente, fruto de la revelación cristiana. Podríamos rastrearla a lo largo de muy diversas tradiciones culturales. Pero es en el cristianismo donde se ha desarrollado con mayor fuerza. Es indudable que, inmersos en el actual proceso de descristianización, podemos observar una disolución de la idea de la distinción del hombre, el cual aparece confundido en un renacer pan teísta como un animal más. La pérdida de fe en la razón, propia de la posmodernidad, acentuaría esta peculiar forma de regresión histórica. El proceso incluyó, en primer lugar, una divinización de la razón humana, acompañada de una idealización de su naturaleza, ideas básicas en la ideología iluminista. El duro choque de la utopía con la realidad se ha traducido en el efecto contrario, en una aparente disolución de lo humano en un mundo natural respecto al que seríamos esencialmente agresores.

Junto a la cuestión tratada, y aunque sea saltarnos el orden metodológico marcado, podemos plantearnos una cuestión anexa. Me refiero al problema planteado, tanto para la moral social como para el derecho, por la subsistencia de varias definiciones de lo humano. Esta situación

es evidente en nuestras sociedades. Como hemos visto a lo largo de la cuestión, existen diversas definiciones de lo humano que coexisten de forma sincrónica. Ante la dificultad de reducir las diversas posiciones a una postura común, y ligadas a la convicción de la imposibilidad de convicción racional en nuestras sociedades democráticas, se han planteado diversas soluciones al dilema planteado.

La más extendida preconiza una solución neutral. Aparentemente, esta postura es la más conveniente, pues ante la dificultad de acuerdo parece razonable buscar una posición que sea lo más aceptable posible para el mayor número de ciudadanos. La teoría que más parece aproximarse a este objetivo podríamos definirla como la del mínimo común denominador. Según esta posición debería aceptarse como definición de humanidad, y legislarse, en consecuencia, aquella que reuniera más elementos comunes de las diversas posturas. Es decir, aquel subconjunto que reuniera los elementos comunes a los diversos conjuntos en litigio. Así reduciríamos las definiciones a los elementos aceptables por todos o casi todos los miembros de la sociedad. Esto implicaría que sólo podríamos considerar humanos aquellos individuos respecto a los que existe acuerdo teórico general que lo son. Ante la discusión de cuándo hay que defender al feto del posible homicidio por parte de sus progenitores,

o desde cuando debe, ser protegido el nuevo ser de las manipulaciones de los científicos, se optaría por la definición más estrecha, aquella en la que todos estarían de acuerdo. Esto es así en cuanto los que defienden lo más defenderán lo menos, y en ese menos se realizaría el acuerdo.

Esta postura aparentemente pertinente presenta, sin embargo, notables dificultades.

Estas dificultades se mostrarían con claridad a través de algún ejemplo histórico en el que se discutió la pertinencia de una mayor o menor extensión del concepto de humanidad. En una sociedad en la que se discuta la humanidad en sentido estricto de los individuos que pertenezcan a una raza esclavizada, podíamos encontrarnos con diversas posturas. Los que defienden que los miembros de la raza esclavizada, por ejemplo los negros, no son hombres o lo son de una categoría inferior en la dignidad, en cuanto les faltan ciertas cualidades humanas. Los que defienden que tampoco son hombres en sentido estricto, los que son mestizos de esa raza con otra y los que defienden la humanidad y dignidad de todos los miembros de la especie, y repudian la esclavitud (justificada en ciertas argumentaciones en la inhumanidad de los esclavos). La postura general que denunciemos implicaría considerar más neutral la postura esclavista, en cuanto marca el acuerdo de las diversas posturas sobre el límite de la humanidad. De forma semejante la pos-

tura más neutral sería la abortista, porque sólo protege a quienes todos están de acuerdo en que deben estar protegidos. Con esta peculiar consideración la postura más estrecha sería siempre la más neutral. Ahora bien, no está claro por qué en una discusión sobre si los negros son hombres en sentido estricto o los fetos deben ser protegidos es más neutral tomar una opción que otra<sup>25</sup>. Lo que debe buscarse es la verdad en la discusión una vez admitida que existe una controversia, y a lo largo de la cuestión, creemos haber demostrado la razón de nuestros argumentos.

---

<sup>25</sup> Esta argumentación ha sido desarrollada magistralmente por JOSEPH M. BOYLE en su artículo «That the fetus should be considered a legal person», *The American Journal of Jurisprudence*, Notre Dame Law School, 1979, vol. 24.

CUESTIÓN QUINTA:  
AUN ADMITIENDO QUE EL CONCEBIDO  
NO NACIDO SEA UN SER HUMANO,  
¿PODRÍA JUSTIFICARSE SU  
ELIMINACIÓN?

Hay toda una serie de argumentaciones que contestan afirmativamente a esta cuestión. Estas posiciones vienen muchas veces unidas a las que, como vimos anteriormente, contestan negativamente a la cuestión sobre la humanidad del *nasciturus*. Especialmente serían concurrentes ambas argumentaciones en los autores que posponen la humanidad a las últimas etapas de la evolución del feto, o que mantienen lo que hemos conocido como criterio de la humanización. Se trataría, en última instancia, de crear una justificación suplementaria a la anteriormente descrita.

En sí mismas podíamos considerar que las argumentaciones a las que nos vamos a referir son más sinceras que algunas de las anteriores, pues no recurren al expediente de limitar arbitrariamente la definición de humanidad, sino que muestran con claridad las fundamentaciones de su actitud.

Si referirnos a los conocidos como casos límites, vía por la que se suele introducir en las legislaciones la legalización de la interrupción vo-

luntaria del embarazo, la argumentación referida a los supuestos generales que vamos a tratar es la de Judith Jarvis Thomson, a quien ya nos referimos en la cuestión anterior<sup>1</sup>. En ésta se concentran algunas de las ideas básicas manejadas en el debate en torno al tema.

Al analizar las posturas que responden de forma afirmativa a la cuestión planteada, no vamos a seguir el orden planteado, por ejemplo, por Thomson, sino que intentaremos reconstruir un orden lógico que permita una íntegra comprensión de la cuestión.

En cuanto al tema que tratamos, los dos presupuestos fundamentales de la postura criticada serían los siguientes. El primero, base cultural de la ideología radical, es el del amor libre, entendiéndolo como amoralidad de la relación sexual, como ausencia de dominio de la razón sobre este impulso natural. Es evidente que la libertad sexual integral requiere como presupuesto ineludible la desvinculación del acto sexual de sus consecuencias naturales. Esta desvinculación se ha realizado en nuestros tiempos de forma nunca antes lograda a través de la generalización de la utilización de métodos anticonceptivos. Este proceso no es sólo un dato sociológico que ha lie-

---

<sup>1</sup> La descripción de la posición de la autora citada se hace sobre su artículo «A defense of abortion», publicado en la revista *Philosophy & Public Affairs*., vol. 1, número 1, otoño 1971, págs. 47-66.

vado a una limitación del número de nacimientos y a la involución demográfica en los países occidentales, sino que ha extendido una auténtica mentalidad anticonceptiva<sup>2</sup>. Conviene decir que dicha mentalidad y práctica anticonceptiva, es presupuesto necesario del «amor libre» y no sólo una mentalidad colateral a dicha forma de vida o, más precisamente, a dicha ideología o factor fundamental de la ideología dominante.

El hombre contemporáneo parece encaminado a una desvinculación de su vida respecto a la naturaleza, e insiste en una emancipación incluso respecto a la propia naturaleza humana<sup>3</sup>. En

---

<sup>2</sup> En su reciente documento *La verdad os hará libres* dice la Conferencia Episcopal Española que «Hemos de aludir también a la mentalidad anticonceptiva tan extendida y, en consecuencia, a la extrema limitación de la natalidad programada desde el puro interés egoísta de la pareja, sin atender al valor moral de los medios empleados para su regulación responsable ni a las consecuencias que se derivan para los hijos, cuando el número es mínimo, y aun para la misma sociedad, cuando las nuevas generaciones no pueden asumir el cuidado de sus mayores, agobiadas por el peso de la pirámide de edad.» Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad. PPC, Madrid, 1990, página 26.

<sup>3</sup> Respecto a la trivialización del sexo, y en el sentido indicado, ha dicho recientemente la Conferencia Episcopal Española, en el mismo documento citado, que «unida a esta trivialización, e inseparable de ella, está la instrumentalización que se hace del cuerpo. Se hace creer, en efecto, que se puede usar del cuerpo como instrumento de goce exclusivo, cual si se tratase de una

estas coordenadas parece existir igualmente en la base de la ideología feminista una desvinculación respecto a la propia condición femenina. De esta forma la igualdad entre los sexos se reduce a una igualdad en una humanidad artificial, liberada de la propia naturaleza, y se traduce en un empobrecimiento de la humano en general y de la feminidad en particular.

A partir de esta mentalidad general se debe entender el embarazo como un accidente, como un suceso que escapa a la autonomía de la voluntad humana, o, *en* algunos casos, como un suceso que ocurre en contra de dicha voluntad. Surge así la generalización de la posibilidad de aceptación del embarazo. El embarazo desvinculado de los actos que le dan origen se acepta o no se acepta; en una acción voluntaria, en la que predominan las mismas razones que explican el consumo de cualquier bien que realiza al hombre o impide su realización. Esta mentalidad puede funcionar en el sentido contrario, convirtiendo al hijo en un objeto de consumo de los padres o de la mujer en particular. Así, el hijo no surge del encuentro de amor entre el hombre y la mujer, sino que

---

prótesis añadida al Yo. Desprendido del núcleo de la persona, y a efectos del juego erótico, el cuerpo es declarado zona de libre cambio sexual, exenta de toda normativa ética». *La verdad os hará libres*. Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad. PPC, 1990, pág. 25.



puede convertirse en el objeto de una realización personal desvinculada de los lazos naturales o personales<sup>4</sup>. En este proceso ha tenido una notable influencia la reducción del amor, que se ha entendido fundamentalmente como amor de sí mismo, amor concupiscente, que en nuestros tiempos la propaganda ha convertido en puro narcisismo. El amor de otro por sí mismo, sea el ser amado o el hijo, pierde vigencia en el debate intelectual, en la imagen ideológica del mundo, reducido en todo razonamiento al campo de lo íntimo inconfesable<sup>5</sup>. Aunque afortunadamente el amor de benevolencia mantenga su vigencia en la realidad subyacente a la falsificación ideológica.

Pero volvamos al tema que nos ocupa y centrémonos en el caso de un embarazo no deseado o, más específicamente, no aceptado. Conviene decir que, aunque Thomson se refiere, en primer lugar a la cuestión del embarazo producto de

---

<sup>4</sup> Sólo así se entendería, como veremos, el denominado «derecho al hijo».

<sup>5</sup> El amor de concupiscencia que es querer un bien es, por supuesto, lícito, pero la persona debe ser objeto de amor de benevolencia en cuanto se quiere un bien para ella. Como dice EUDAIDO FORMENT en una espléndida explicación del tema: «Es posible, por otra parte, tener amor de deseo a las personas, a pesar de que únicamente deben ser objeto de amor personal. Sin embargo, en tonces se deforma la realidad, porque se considera a la persona como si no lo fuese, equiparándola con los restantes seres. En este caso se da una perversión del amor.» *Principios básicos de la bioética*, Palabra, 1990, pág. 29.

violación, reconduce el caso, en virtud de la fundamentación antes mencionada, a todo posible embarazo <sup>6</sup>. No cabe duda de que a los efectos planteados, sería muy conveniente poder justificar que el nonato no es en sentido estricto un ser humano, y a ello se han dirigido buena parte de las argumentaciones en torno al tema, tal como planteamos en la cuestión anterior.

Pese a ello, y debido en buena parte al vigor de la argumentación en sentido contrario, que desde nuestro punto de vista ha resuelto la cuestión, las posturas a favor del aborto se han justificado incluso en el caso de que se realizase sobre un ser humano. Una vía ya tratada en este trabajo ha sido la de distinguir entre el concepto de persona y ser humano, no ya sólo en el sentido de no extender la personalidad jurídica a todos los seres de nuestra especie, sino incluso en el de negar la protección más básica a algunos de ellos, como serían los fetos, a los que, como recordamos, se les niega el que tengan un serio derecho a la vida. También a esta postura creemos haber respondido en las páginas anteriores.

La otra vida es la de plantear la cuestión como un conflicto de derechos subjetivos entre la ma-

---

<sup>6</sup> MAURICIO MORÍ ha pretendido que la argumentación de la autora citada en este punto sólo sería válida en los casos de embarazo producto de una violación. MAURICIO MORÍ, «Il diritto alla vita e il paradoso della posizione antiabortista. Un'analisi filosofica», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1979, pág. 191.

dre y el hijo, o, para utilizar unos términos más neutrales, entre la mujer y el feto. Esta fórmula plantea serios problemas, los cuales son consustanciales a la subjetivización del Derecho. Este se reconduce a un choque de derechos subjetivos, aparentemente legítimos, que plantean cuestiones de difícil resolución. Como dichos derechos son planteados de una forma absoluta, es difícil establecer un sistema de preferencia; esto resulta especialmente claro en los que conocemos como derechos del hombre. Como muy bien ha señalado Estanislao Cantero: *A este defecto de la concepción de los derechos humanos, insubsanable mientras no exista acuerdo sobre su fundamentación, hay que añadir que se conciben bajo el prisma del derecho subjetivo y con una trasposición del plano moral al jurídico, con lo que se pretenden reivindicaciones que, o resultan irrealizables..., o en perjuicio de otros..., o consisten en la negación de la reivindicación del derecho humano de otros...*<sup>7</sup>. En este tercer caso podríamos encontrarnos en nuestra cuestión.

---

<sup>7</sup> ESTANISLAO CANTERO, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Speiro, Madrid, 1990, pág. 33. Esta postura subjetivista habría producido como efecto que en la época de los derechos humanos se haya producido la generalización de las leyes abortistas. Así, y con el autor citado: «Así, no es extraño que, pese a que se afirme que los derechos del hombre nacen o se fundan en la dignidad humana, resulta inoperante esa dignidad humana. Y que, pese a predicarse de los derechos humanos que son imprescriptibles e inviolables, se con-

El conflicto planteado entre el derecho absoluto del hijo a la subsistencia, o más precisamente a la vida, y el de la madre al propio cuerpo, parece irresoluble. La opción por una u otra posición parece, desde el punto de vista estrictamente subjetivista, imposible. Dependería, en última instancia, de una opción de la moral social de cada momento y posteriormente del ordenamiento jurídico. Debe entenderse que, explicado el problema del aborto, como también el de la FIVET, como un conflicto de derechos subjetivos igualmente respetables, es bastante probable que, en última instancia, prevalezcan los derechos más fuertes. No nos referimos con esto a los derechos más respetables desde el punto de vista moral, ni a los que merecen mayor protección pública, sino a los que son más susceptibles de ser esgrimidos por el sujeto que los detenta.

En este sentido, el conflicto se plantea entre una persona con capacidad de obrar y un nonato al que sólo de forma limitada se reconoce la personalidad jurídica. No es difícil saber cuál será a efectos prácticos el derecho o interés preponderante. No debemos olvidar, tampoco, los intereses sociales inmediatos que serán primados en el debate. Los médicos beneficiados por el abor-

---

culquen de modo sistemático. Aquí resulta obligado referirse al caso más típico, que es el pretendido derecho al aborto.» *Op. dt.*, pág. 36.

to, los grupos políticos a la búsqueda de votos no tardarán en inclinar la balanza.

Lo dicho hasta ahora se refiere a los resultados prácticos del planteamiento del debate, resultados observables en la evolución social de los últimos decenios en los países occidentales. Sin embargo, no resuelve en forma alguna la pretendida contradicción entre los derechos de los dos sujetos implicados, es decir, entre los legítimos derechos de la madre sobre el propio cuerpo y lo que nuestro Tribunal Constitucional denominó «valor vida».

Algunos autores han intentado solucionar el conflicto en un sentido permisivo de la interrupción del embarazo a través del estudio de los derechos implicados en el conflicto. Se trataría, en última instancia, de encontrar justificaciones que permitiesen primar los derechos de autonomía de la gestante sobre los derechos atribuidos al feto.

El derecho a la vida del feto exige un correlato. En efecto, se traduce en la obligación de la madre de llevar adelante el embarazo, de portar el *nasciturus* hasta su nacimiento, y después implica la obligación social, generalmente aceptada, de que los padres se hagan cargo de la manutención y educación de los hijos. Judith J. Thomson se ha preguntado, en el artículo ya citado, que hizo historia en la argumentación abortista, hasta qué punto el derecho a la vida del feto debe

implicar la obligación de la madre de llevar *i* cabo el embarazo. Para ello, plantea un experimento consistente en comparar la situación del feto con el de un violinista tendido en una cama de hospital, cuya única posibilidad de sobrevivir es que se le una a otra persona por una serie de tubos durante nueve meses o incluso más tiempo (llega a hablar de hasta nueve años, por lo que cabría preguntarse en qué gestación está pensando)<sup>8</sup>.

La autora citada se pregunta hasta qué punto el derecho de vivir del violinista (que es a su juicio incontestable) puede implicar el deber de un tercero de dejarse entubar y permanecer nueve meses en cama. La respuesta planteada en la obra que citamos es negativa, en cuanto entiende *que* el derecho a la vida de un individuo no implica necesariamente el sacrificio de un tercero. El derecho a la vida del violinista parece implicar un deber de abstención general de realizar actos contra la vida del mismo por parte de terceros y, en todo caso, podría incluir, también, determinadas

---

<sup>8</sup> La que dice más precisamente la autora es que los antiabortistas mantendrían su posición aunque el embarazo durase nueve años en vez de nueve meses. Esta suposición, manejada por THOMSON, demuestra en última instancia en qué lado se sitúa la racionalidad y la referencia al dato real en las argumentaciones. Desde este punto de vista, la crítica a ciertos escolásticos por discutir el sexo de los ángeles parece incomprensible. JUDITH JARVIS THOMSON, «A defense of abortion», *op. etc.*, página 49.

acciones exigibles a personas respecto a las que el violinista tenga un título. Insiste la autora en que el violinista no parece tener título que obligue al vecino de su cama a que se someta al sacrificio planteado. Es evidente que parece existir una distinción, adqtdrrible por sentido común, entre el embarazo y el entubamiento planteado en el experimento al que nos referimos. Es por ello que la autora citada traslada el experimento, en un salto introducido por el anterior razonamiento, al supuesto de que la supervivencia del moribundo dependa de un gesto benevolente de un tercero que se encuentre en otra ciudad. Este gesto podía ser tan nimio como que la persona en cuestión tocara la frente del enfermo. Lo que niega la autora es que el derecho a la supervivencia del violinista le conceda un título para exigir a este desconocido que se traslade de ciudad y le toque la frente. No se discute, por supuesto, que dicho gesto es generoso, o moralmente loable; lo que se afirma es que no es una exigencia contenida en el derecho a la vida del violinista. Este parámetro serviría con mayor realismo para relacionar el derecho del feto con la obligación de la madre. El derecho del feto no puede conllevar el que la madre renuncie forzosamente a su autodeterminación sobre el propio cuerpo, recibiendo la obligación legal de llevar adelante el embarazo.

Es indudable que la argumentación planteada presenta una dificultad evidente. Una cosa es que

no se tenga la obligación de dejarse conectar al violinista, y otra, que se permita al vecino descuartizarlo. En los casos de interrupción voluntaria del embarazo lo que se produce es la muerte intencional del feto, sea por descuartizamiento, absorción o cualquiera de los medios que la técnica ha perfeccionado a este fin. La respuesta parece venir por la vía de destacar cómo en la interrupción voluntaria del embarazo no se pretende la muerte del feto, sino precisamente lo que el nombre indica, es decir, interrumpir el embarazo. Así, se nos argumentará que si fuera posible el resultado sin la muerte del feto, esto se realizaría sin dudarlo; por otra parte, desde esta postura aparentemente moderada, incluso se favorecería el mantenimiento con vida de los nacidos viables que hubiesen sido expulsados.

Aunque sea adelantarse de nuevo al esquema planteado, conviene aclarar aquí un extremo. Cuando se exige la responsabilidad subjetiva para imponer, por ejemplo, una sanción penal, la referencia se puede realizar respecto a diversos grados de subjetividad. El grado más estricto sería el de exigir para la subjetividad el que se realice el acto por el propio resultado, tal como ocurre en los que matan por venganza. Otro grado sería cuando la acción pretende el resultado como medio para conseguir un fin distinto, por lo que no se quiere el resultado por sí mismo. Ejemplo de este segundo caso sería el de los homicidios para



heredar. En tercer lugar, nos encontraríamos con el caso de que admitamos la responsabilidad subjetiva aunque el agente no pretenda el resultado, aunque realiza acciones que lo hacen posible y hasta probable. Sería el caso del que tortura a un prisionero para obtener información y provoca la muerte de éste antes de que la revele<sup>9</sup>. Parece que la teoría que hemos explicado hasta ahora excluiría hasta el segundo supuesto de la subjetividad, habida cuenta de que se afirma que el homicidio del feto no es igual que el del pianista, en cuanto lo que se pretende en el primer caso no es primordialmente la muerte del feto. Más adelante volveremos sobre la cuestión.

La postura de Thomson respecto a la irresponsabilidad de los padres respecto a la supervivencia del *nasciturus*, parece afectar a todos los deberes sociales y podría generar un individualismo radical que haría muy complicada la vida en sociedad. Desde su posición, parece injustificable, entre otras cosas, la obligación con sanción social que tienen los padres de mantener a los hijos. La aparente contradicción la supera la autora a través de la referencia al título como origen del derecho. En el caso del niño ya nacido, éste tiene título en cuanto la madre ha procedido a la aceptación del mismo en una admisión que parece

---

<sup>9</sup> Véase a estos efectos la descripción que realiza C. S. NIÑO, siguiendo a Kelsen, en *Introducción al Derecho*, Ariel, Barcelona, 1983, pág. 189.

tácita. La misma genera, por un lado, el derecho del niño, y por otro, la obligación de los progenitores. No existen, por lo tanto, obligaciones de tipo natural, ni, desde luego, derechos naturales. La obligación, incluso moral, parece proceder de la libre aceptación del sujeto, que no aparece siempre vinculado por sus actos libres y voluntarios; por otro lado, el derecho parece surgir de la concesión de un título por parte de otro o de la sociedad, sin que pueda derivarse de la naturaleza humana.

Y, sin embargo, como de forma inmejorable ha expresado el Pontífice felizmente reinante: *Hablo del respeto absoluto a la vida humana, que ninguna persona o institución privada o pública puede ignorar. Por ello, quien negara la defensa a la persona humana más inocente y débil, a la persona humana ya concebida aunque todavía no nacida, cometería una gravísima violación del orden moral. Nunca se puede legitimar la muerte de un inocente. Se minaría el mismo fundamento de la sociedad*<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> JUAN PABLO II. Homilía en la misa para las familias cristianas (Madrid, 2 de noviembre de 1982), *Juan Pablo II, en España*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1982, página 34. Como es sabido, el Papa repite una doctrina consolidada, por ejemplo, Pío XII, en palabras parecidas, afirmaba: «La vida humana inocente, en cualquier condición en que se encuentre, está sustraída desde el primer instante de su existencia a cualquier ataque voluntario y directo», y añade: «... válido tanto para la vida todavía escondida en el seno de la madre como para la

Respecto a la interrupción voluntaria del embarazo, convendría comenzar deshaciendo unos equívocos, que podrían haber quedado planteados en la argumentación anteriormente descrita. Como primera cuestión conviene referirse a lo que se realiza bajo el eufemismo de interrupción voluntaria del embarazo. Frente a lo que parece deducirse de la argumentación de Thomson, la interrupción voluntaria del embarazo conlleva siempre, necesariamente, la muerte del feto; no deja de ser un experimento mental, sin ninguna relación con la realidad, la afirmación de que los abortistas estarían dispuestos a renunciar a la eliminación del feto si se pudiese evitar la misma en su práctica. Por el contrario, hay numerosos testimonios de cómo en los abortaderos se procede a provocar la muerte de fetos posiblemente viables que han sobrevivido a la práctica que describimos. Obsérvese a estos efectos que, respecto a un feto de idénticas características, si ha recibido la aceptación de su madre, y nace prematuramente, se intentará por todos los medios mantenerlo con vida, mientras que si se trata de un feto no aceptado, en idénticas circunstancias se le provocará la muerte.

La segunda cuestión que conviene resolver es si la muerte del feto es intencional. Comenzare-

---

que ha visto la luz fuera de ella». Pío XII, *Familia Humana*, Colección Encíclicas y Documentos Pontificios, Concilio Vaticano II. Ed. B.A.C., t. I, Madrid, 1968, páginas 1622-23.

mos por la situación más favorable para la postura abortista, que es la que describe la autora que venimos citando. Según esta actitud, lo que se persigue en la interrupción voluntaria del embarazo es poner fin a una situación gravosa para la madre, que no parece dispuesta a llevar a término los nueve meses de embarazo, o en la terminología utilizada, los meses de conexión al violinista. Si este objetivo se pudiese cumplir sin provocar la muerte del feto, los practicantes del aborto serían, en general, partidarios de realizarlo así. La cuestión es que la práctica de la interrupción lleva en el ciento por ciento de los casos a la muerte del feto, por lo que, aun admitiendo que la muerte no se busque por sí misma, ésta es la condición indispensable del objetivo propuesto, la interrupción del embarazo; en este sentido y respecto a los grados de subjetividad antes descritos, la situación que recogemos se equipara al segundo grado, es decir, al caso del que, por ejemplo, mata para cobrar una herencia. Pudiera ser que si se consiguiese heredar sin tener que matar, se prefiriese no matar; pero lo que es indudable es que la muerte es intencional y nos encontramos ante un caso de responsabilidad subjetiva<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Como muy bien ha dicho L. A. VAN PETEGHEM, obispo de Gante: «Se habla de aborto directo cuando la intervención, libremente querida, se dirige, según su estructura objetiva, de tal forma a la interrupción de la vida que todos los demás efectos o fines perseguidos

Dije al principio del anterior párrafo que comenzaría situándome en la posición más favorable para los abortistas, y eso es lo que hice, pues un análisis de la realidad, por apresurado que sea, nos revela hasta qué punto es ideal la situación descrita por Thomson. Es muy dudoso que la mayor parte de las interrupciones voluntarias del embarazo se realicen para evitar las cargas del embarazo durante nueve meses; parece, más bien, que las razones alegadas, salvo el excepcional caso de los graves perjuicios a la salud de la madre, están relacionadas con la intención de no tener el hijo. Es decir, la vida del *nasciturus* no es aceptada en cuanto provocará cargas; e insisto dichas cargas no las provoca el embarazo, sino la propia existencia del *nasciturus*. De esta forma, la intención fundamental del aborto no es la interrupción del embarazo, sino la muerte del feto. Obviamente esto no significa, es cierto, que la madre odie al feto, pero su desaparición es el objeto fundamental del acto, de forma que en el aborto la responsabilidad subjetiva sería del primer tipo que hemos descrito.

Esto respecto a la madre; pero no debemos ol-

---

sólo pueden alcanzarse a costa de la muerte del embrión o del feto. En el aborto directo la muerte del fruto de la concepción es el fin, aunque no siempre el último, de la intervención; no constituye únicamente un efecto secundario no querido de un acto justificado de suyo, pero que persigue otra finalidad.» *Respeto por el que. va a nacer*, Editorial FERT, Barcelona, 1976, pág. 49.

vidar que se trata de uno de los agentes del aborto intencional; el otro es el médico o personal sanitario de diverso tipo que actúa por precio, aunque en algunos momentos disfrace su acción bajo una justificación ideológica que enmascare su condición de verdugo. No cabe duda de que esta función de provocar la muerte por precio, aunque sea legal, ha conllevado siempre una nota moral desfavorable.

Finalmente, y dentro de esta reflexión previa que estamos trazando, convendría recordar cuál es el sustrato ideológico de la extraordinaria extensión que en nuestros tiempos ha alcanzado la interrupción voluntaria del embarazo. Algo referente a esto hemos tratado en la primera parte de nuestra cuestión, cuando nos hemos referido a la divinización del sexo. En el altar de Eros se están sacrificando las miles de víctimas inocentes que mueren en las sociedades occidentales por mor de la práctica de la interrupción voluntaria del embarazo. En este sentido Eros muestra mayor voracidad que el propio Moloch.

Por ser estos argumentos aquí aportados tan contrarios a la corriente dominante, quizás pudieran parecer chocantes a quienes están acostumbrados a leer complejas justificaciones médicas y sociológicas de la interrupción voluntaria del embarazo. Pero no debemos olvidar, y aquí contamos con confesión de parte, que la despenalización de los denominados casos límite es

un primer eslabón de la legalización completa de la práctica que describimos, y que esta legalización completa sólo se justifica desde la lógica de la «liberación» sexual de la mujer<sup>12</sup>.

Para ver hasta qué punto dicha liberación sexual se ha convertido en un «tabú» contemporáneo, vamos a referirnos a un caso paralelo al que tratamos, y que por razones de espacio no podremos desarrollar en este volumen como su importancia merece. Este es el de las vías de transmisión del SIDA. Como es fácilmente imaginable, dichas vías deben ser pocas y difíciles, pues, en caso contrario, la enfermedad se habría extendido con efectos semejantes a las de las pestes de tiempos históricos. Esta evidencia debe explicitarse continuamente a fin de librar a los afectados de los efectos discriminatorios que el miedo popular podría generar. Ahora bien, los medios públicos insisten constantemente en las vías de contagio, como podrían ser las relaciones sexuales, pero alternativamente no parecen buscar un control moral de las prácticas de riesgo sino que fomentan estas, eso sí, con el tótem del preservativo, generador de falsas seguridades.

---

<sup>12</sup> Esta vinculación entre una determinada visión de la sexualidad y el aborto ha sido repetidamente señalada; así, MIGUEL ÁNGEL MONGE SÁNCHEZ en la introducción a la edición española de la obra antes citada de VAN PEGGEM dice que «el aborto es la última consecuencia ■del desorden en materia sexual imperante en vastos sectores de la sociedad actual». *Op. cit.*, pág. 19.

¿Cuál podría ser el interés de esta insistencia? A nuestro juicio, se trata de evitar una nueva connotación negativa a las prácticas sexuales promiscuas, habida cuenta que casi se ha logrado liberar a las relaciones sexuales de cualquier tipo de control moral. Nuevamente Eros exige su sacrificio.

En última instancia, y si no en el caso concreto, si en la óptica general, la controversia se ha establecido entre la protección de una vida personal presente en el *nascíurus*, tal como creemos haber resuelto en la cuestión anterior, y las exigencias que se derivan de una determinada forma de vida, la cual es el resultado del triunfo ideológico del radicalismo burgués. Desde este punto de vista podemos afirmar que las voces que dentro del campo católico se dedican a justificar las prácticas a las que nos referimos, abandonan la especificidad cristiana para apoyar la cultura dominante, haciendo ellos mismos, y respecto a una cultura de raíces extraña, lo mismo que achacan al catolicismo histórico respecto a culturas que

---

<sup>13</sup> En este sentido son especialmente relevantes las palabras del cardenal RATZINGER: «La mentalidad hoy dominante ataca los fundamentos mismos de la moral de la Iglesia, que si se mantiene fiel a sí misma corre el peligro de aparecer como un anacronismo, como un embarazoso cuerpo extraño. Así, muchos moralistas occidentales, con la intención de ser todavía creíbles, se creen en la obligación de tener que escoger entre la disconfor-



sí eran de raíz cristiana <sup>u</sup>. A lo largo de la historia, estas incongruencias entre la exigencia de la moral o la justicia, según los casos, y los hábitos de vida, se han planteado constantemente, y no debemos olvidar que precisamente las costumbres indignas constituyen una de las vías fundamentales de oscurecimiento de la percepción de la ley natural, tal como nos indica Santo Tomás de Aquino <sup>14</sup>. El olvido de esta evidencia está per-

---

midad con la sociedad y la disconformidad con el Magisterio. Según el modo de plantear la elección, es mayor o menor el número de los que prefieren esta última fórmula de rechazo, y se entregan a la búsqueda de teorías y sistemas que permitan una situación de compromiso entre el catolicismo y los criterios en boga.» Cardenal RATZINGER y VITTORIO MESSORI, *Informe sobre la fe*, Bac, Madrid, 1986, pág. 94-95.

<sup>14</sup> En este sentido podemos citar el análisis que desde el punto de vista jurídico realiza JUAN VALLET DE GOYTISOLO cuando sobre la obra de Santo Tomás nos dice: «Anticipemos que, según el Aquinatense, "la ley natural en cuanto a sus primeros principios comunes es la misma para todos los hombres, tanto por la rectitud de su inteligencia como por el conocimiento de ésta", pero' habida cuenta de nuestro pecado original, si bien "en lo que toca a esos principios generales la ley natural no puede ser borrada de los corazones de los hombres en general, pero se borra en las obras particulares por la concupiscencia o por la mala pasión", pudiendo ocurrir en cuanto a éstas que "la ley natural estuviera en algo pervertida en los corazones de algunos, hasta el punto de juzgar buenas las cosas que son naturalmente malas"» (q. 94, a. 4, ad. 1). «Perfiles jurídicos del Derecho natural en Santo Tomás de Aquino», separata de la obra *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Federico de Castro*, Madrid, 1976, pág. 717.

turbando mucho la discusión sobre las prácticas tratadas.

En efecto, el debate parece enmascararse, re-conducido a una discusión estéril sobre el concepto de lo humano o, como es el caso objeto de esta cuestión, a un choque de «derechos» que, al menos en apariencia, son igualmente respetables. Comparto el escepticismo manifestado por diversos autores sobre la posibilidad de resolver la cuestión desde un punto de vista subjetivista <sup>15</sup>. La confrontación de derechos parece realizarse sobre derechos absolutos considerados en sí mismos como algo global. De esta forma, y al menos en nuestra discusión, la controversia de derechos parece referirse a la preferencia de uno y a la imposición sobre el otro que resulta eliminado totalmente. Desde este punto de vista, la mayor parte del debate se traduce en ambos lados de

---

<sup>15</sup> Esta subjetivización del derecho que impide la solución de las controversias alcanza su máxima expresión en la retórica de los derechos humanos, pues, como ha dicho CANTERO NÚÑEZ: «Para el derecho natural clásico, aun reconociendo la importancia trascendental y el obligado cumplimiento de muchas de las cosas que con vaguedad designan hoy los derechos humanos, no se hablaba de "derecho a..." como facultad o poder de la persona, ni se deducía de los primeros principios una cascada de derechos a partir del más amplio y comprensivo, ni de las tendencias se deducían silogísticamente los derechos, pues el derecho es algo objetivo, la misma cosa justa, \o justo en concreto en una relación determinada.» *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Speiro, Madrid, 1990, pág. 39.

idéntica forma; así se demuestra la relatividad de los derechos esgrimidos por la otra parte y el absurdo al que se llegaría si no se entendieran sus límites de forma correcta, pero a su vez se evita el considerar los posibles límites del derecho esgrimido en la propia argumentación.

Así, la postura de Thomson consiste en la relativización del derecho a la vida, de forma que éste sólo existe cuando ha sido concedido por la madre, ligado a la aceptación voluntaria de las cargas propias de la maternidad; frente a este derecho relativizado se esgrime el derecho absoluto sobre el propio cuerpo, concedido, al parecer, sin título concreto. John Finnis ha señalado con acierto cómo es dudoso que el derecho a la vida del *nasciturus* proceda de un título de aceptación por parte de la madre<sup>16</sup>, sino que los defensores de dicho derecho lo explican como un derecho natural. Por otro lado, es más que dudosa la existencia de un derecho absoluto sobre el propio cuerpo. ¿En qué se traduciría dicho derecho? Acaso en la posibilidad de realizar los actos propios con el cuerpo sin tener en cuenta los derechos ajenos; en este caso la reducción al absurdo del argumento permitiría considerar al homicidio como un acto derivado del derecho absoluto al uso del propio cuerpo por parte del ho-

---

<sup>16</sup> JOHN FINNIS, «The rights and wrongs of abortion: a reply to Judith Thomson», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, núm. 2, invierno 1973, págs. 117 y sigs.

micida, lo que no parece estar en la intención de quienes argumentan a favor de la interrupción voluntaria del embarazo.

Aun cuando se ha intentado centrar el tema desde una óptica subjetivista, el intento resulta complicado; por ello intentaremos recentrar el tema desde una posición objetivista, con dos premisas: primero, situar la cuestión en su lugar natural sin desviarnos hacia experimentos mentales que extrapolan situaciones que no son susceptibles de extrapolación; segundo, preguntarnos por la moralidad del acto realizado por el agente intentando evitar perdernos en casuísticas sociologistas.

Todos los hombres venimos al mundo sin que nadie nos haya preguntado si queríamos venir, y aún más, sin haber hecho merecimientos para ello. Desde la concepción somos humanos por nuestra sustancia, y si el ser humano merece respeto y dignidad como ser humano por parte de los demás hombres, esto es por su cualidad de persona, tal como hemos tratado antes, y no por la arbitraria concesión de un título. Conviene insistir en que la situación del feto no es convencional, sino natural, y que todos hemos pasado por ella. Igualmente el feto no puede considerarse agresivo hacia la madre en ninguno de los casos que suelen mencionarse, pues falta en él la voluntad de hacer ningún mal y su situación es efecto de los actos de los padres. Por lo tanto,

ni en caso de riesgo para la vida de la madre, violación, malformación o graves dificultades de los padres puede considerársele con el halo de culpabilidad con el que parece recubrirlo la literatura contemporánea.

Inocente, pues, y persona, el acto por el que se le elimina es intrínsecamente malvado. Desde este punto de vista, la inmoralidad del aborto se deriva directamente del principio básico en nuestra civilización que protege la vida inocente. Como veremos en la siguiente cuestión, dicha protección sólo puede garantizarse mediante la penalización del aborto. No nos encontramos ante un conflicto de derechos en sentido estricto, entre la madre y el feto, sino ante un acto de aquélla que conlleva la eliminación voluntaria de otro ser del que, sin el menor lirismo, podemos decir que es carne de su carne. ¿Qué derecho en sentido estricto se ve afectado en la madre en este supuesto conflicto? Tan sólo el supuesto derecho de disponer de la vida ajena por las razones que sean, algunas de ellas muy respetables salvo cuando conllevan dicha disposición.

Ya vimos que la argumentación abortista parece desviar la atención del acto voluntario por el que se elimina al feto, hacia las supuestas cargas que la madre sufre al imponérsele el embarazo. De esta forma, el caso se desvía de su consecuencia fundamental, una muerte, para reconducirse al debate sobre el deber o no de la ma-

dre de llevar adelante el embarazo. Este deber es negado en virtud de la teoría por la cual sólo se adquieren deberes por la aceptación voluntaria de las consecuencias de determinados actos.

Conviene matizar que la mayoría de los deberes sociales y morales no proceden de nuestra aceptación de los mismos. Por mucho que la retórica liberal haya intentado disfrazar esta realidad, ni nuestro deber de contribuir a las cargas públicas, ni el de defender a nuestra nación en los casos previstos por la ley, ni el deber moral de respetar a nuestro padre o madre proceden de un título de adquisición voluntaria, de una aceptación voluntaria de nuestra condición de hombre, ciudadano o hijo. Esta aclaración evidente resitúa de nuevo el tema. Los padres tienen por naturaleza el deber y el derecho de educar y criar a sus hijos. Se encuentran en dicha situación, salvo raras ocasiones, por actos propios de los que el menor responsables es, desde luego, el hijo. La madre, por su especial situación biológica, ejercita ese deber y derecho desde antes del nacimiento, desde la concepción del *nasciturus*.<sup>1</sup> El incumplimiento de esa obligación respecto al *nasciturus* conlleva, necesariamente, la eliminación del mismo mediante un acto voluntario que es inmoral en cuanto elimina a un ser humano que es su hijo. En consecuencia, la aceptación de la situación de madre es un problema psicológico de aceptación de una realidad preexistente.<sup>2</sup>

El proteger dicha asunción o la alternativa no asunción, incluso sobre la vida del *nasciturus*, es elevar a la categoría de derecho la disociación entre la mente y la realidad. Para nuestros progresistas, y en el colmo de la división entre *res cogitans* y *res extensa*, una madre sólo sería madre y tendría los deberes derivados de la maternidad si acepta su situación. A partir de esta postura no sería posible aceptar ningún deber moral que no procediese de un acto de aceptación propia que es el que lo generaría. Lo que es obvio es que resulta complicado extender a la realidad social y al conjunto de los deberes morales esta posición que, al parecer, sólo se reserva para las situaciones que entran en conflicto con los postulados de la ideología radical. Nuevamente en esta cuestión nos encontramos ante al altar de Eros.





CUESTIÓN SEXTA:  
¿DEBE PENARSE A QUIEN COMETE  
UN ABORTO VOLUNTARIO?

La inmoralidad del aborto voluntario no conlleva necesariamente la necesidad de su penalización, como la inmoralidad de un acto no implica necesariamente la obligatoriedad o conveniencia de su sanción penal. Lo contrario nos llevaría a la completa confusión entre moral y derecho, o entre derecho y ley natural. Esta evidencia en el pensamiento clásico no lo es tanto en el contemporáneo, que no admite más criterios morales socialmente obligatorios que los legales, y no admite más moral que la pública ligada a estas leyes, por lo que reduce la moral al derecho y, en consecuencia, sólo habría evidencia de inmoralidad en lo legalmente sancionado<sup>1</sup>. Queda claro que en todo el párrafo hemos utilizado el término legal en el sentido de ley humana positiva.

1 En consecuencia, y desde la óptica de la distinción teleológica entre moral y derecho, tras resolver la cuestión de la ilicitud del aborto volun-

---

<sup>1</sup> A este resultado se llega cuando al intentar superar una moral privada y contractualista se plantea la necesidad de unas «virtudes públicas», tal como hace VICTORIA CAMPS en *Virtudes públicas*, Espasa, Madrid, 1990.

tario, debemos referirnos a la necesidad o no de su penalización<sup>2</sup>.

Los argumentos que, aun aceptando la inmoralidad del aborto voluntario se inclinan por no penalizarlo, han sido muy variados, por lo que nos vemos obligados a resumirlos en algunas líneas generales.

Debemos partir de una realidad. En nuestras sociedades el aborto voluntario ha estado penado, por lo que las argumentaciones se han dirigido a conseguir la despenalización: primero, en algunos supuestos, y luego, la despenalización completa. Por las razones expresadas a lo largo de las cuestiones anteriores, me referiré al tema de una forma global, es decir, a los argumentos que, en general, rechazan la penalización del aborto voluntario, sin centrarme, como suele ser habitual, en los que se refieren a la conveniencia de no penalizarlos en algunos casos.

Un argumento básico en nuestra cuestión se refiere a la ineficacia de la penalización del aborto voluntario. En general, una línea de argumentación que ha difundido extraordinariamente sus postulados parte de la realidad sociológica del aborto voluntario. Para los autores incluíbles en esta línea, esta práctica está difundida y se man-

---

<sup>2</sup> Para una interpretación desde una perspectiva iusfilosófica del criterio ideológico de distinción entre moral y derecho véase a JAIME BRUFAU PRATS, *Introducción al Derecho*, Salamanca, 1982, especialmente págs. 236 y siguientes.

tiene a pesar de la prohibición<sup>3</sup>. Por otro lado, por las mismas circunstancias que lo acompañan, es especialmente difícil aplicar la sanción prevista en la legislación penal. La víctima del aborto no puede invocar de forma efectiva la acción de la justicia, mientras que las personas que naturalmente debían defender al *nasciturus*, es decir, su familia en general y su madre en particular, están implicadas de forma decisiva en el crimen. Incluso aunque en el entorno familiar de las personas implicadas en esta práctica haya quien se oponga a ella, es más que dudoso que tiendan a la denuncia, pues en este caso agente y paciente □el acto son de la misma familia. En cuanto a los practicantes de las técnicas que producen el aborto, beneficiarios económicos del delito, tanto en el aborto legal como ilegal, su actividad se ve protegida por el interés de quienes acuden a ellos y por la nula trascendencia social de la desaparición del feto. Salvo los servidores de la ley —y en la época actual de polémica, los movimientos defensores de la vida—, no parece haber por ello mucho interés en la aplicación de la ley en cada caso<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Como muy bien ha señalado ELIO SGKECCIA, las cifras del aborto clandestino manejadas por los abortistas están notablemente manipuladas. *Bioética. Manuale per medid e biologi*, Vita e Pensiero, Milán, 1987, pág. 191.

<sup>4</sup> Como dice CÁELO CASINI: «En realidad, la tutela de los derechos humanos no es nunca objetivamente tan desinteresada, como cuando toca a la vida del hombre no nacido... Pero el compromiso a favor del nonato tie-

Desde esta dificultad de la penalización del aborto, y desde la convicción de que son muchos los casos que no llegan a los tribunales, se han extraído muchas consecuencias. La primera y fundamental es que la penalización del aborto ha sido ineficaz, pues no ha conseguido el supuesto objetivo de la penalización que es, en las corrientes mayoritarias, conseguir que no se produzcan más abortos voluntarios. Esta inutilidad de la ley no sería neutral respecto al conjunto del ordenamiento, en cuanto que produciría el efecto vicioso de disminuir la eficacia de éste en su conjunto. Además, y respecto a lo que es eficacia de la ley en sentido estricto, parece que, tras la polémica desatada en el conjunto de la sociedad sobre la penalización o despenalización del aborto voluntario, o incluso respecto a la moralidad o inmoralidad de dicha práctica, es observable una tendencia de los tribunales a no aplicar la ley. Este efecto es especialmente notorio en naciones donde, como en la nuestra, se ha procedido a una despenalización parcial que, por vía de hecho, puede convertirse en despenalización total.

---

ne una justificación totalmente gratuita: la dignidad humana incluso de quien no puede protestar, de quien con su presencia sólo nos causará fastidio, de quien desapareciendo nos libraría sin prejuicios de mil problemas. De la introducción al libro de EMILIO BONICELLI, *La cuestión del aborto en Italia, 1973-1981*, Encuentro, Madrid, 1983, pág. 9.

El efecto de la despenalización parcial, que parece haber disminuido aún más la eficacia de la ley, se ve completado por el diverso grado de penalización en los países de nuestro entorno. La pluralidad de leyes y la tendencia a la despenalización en sociedades fuertemente integradas, como son las occidentales, aumenta el desconcierto ante la penalización que parece, en cierta medida, como un rasgo antimoderno, o, en la jerga actual, antieuropeo. Además, la posible eficacia de la penalización se ve dificultada por el traslado de las personas que tienen interés en realizar el aborto voluntario a países donde es legal. Estos viajes abortistas garantizarían la impunidad de quienes lo realizan, lo que indudablemente genera escándalo. Todo esto parece favorecer la opinión de que la única forma de superar este contrasentido es despenalizar la práctica del aborto voluntario.

Relacionado con el último caso que hemos tratado en el párrafo anterior, se encuentra la mención al agravio comparativo que supone la penalización del aborto. Según un tópico, ampliamente extendido en la propaganda favorable a la despenalización del aborto, los ricos siempre pueden trasladarse para abortar a los países donde la interrupción voluntaria del embarazo no está penalizada, mientras que las mujeres de origen humilde se ven sometidas al riesgo no sólo penal, sino también médico, de abortar clandestinamen-

te. La justicia en la igualdad exigiría que para evitar esta discriminación se procediera a la despenalización del aborto y, en última instancia, que dicha intervención se realizase con cargo a la Seguridad Social.

Ineficacia y discriminación son las características que, a juicio de los partidarios de la despenalización, definirían la legislación represiva; desde ella se habría producido un auténtico problema sanitario. En efecto, la legislación, junto a su ineficacia represiva, habría tenido como efecto el obligar a las mujeres a realizar los abortos en la clandestinidad en terribles condiciones sanitarias; de hecho, un buen número de las intervenciones que llegaban a conocimiento público lo eran por los penosos efectos que producían en la mujer y por la necesidad de intervención médica para aliviarlos. El aborto clandestino, que la legislación no ha podido evitar, produce, de esta forma, males aún mayores de los que se pretenden evitar. Sería, pues, una cuestión de prudencia el renunciar a la penalización aunque, desde luego, esto no tendría por qué influir en la valoración moral del aborto voluntario, que podría seguir siendo desfavorable.

Otras razones en contra de la penalización parecen proceder de la propia estructura pluralista de nuestra sociedad democrática y de la peculiar situación en la que han quedado relegados en ella los deberes morales. La ley moral ha quedado

abolida, sustituida por las conciencias formadas autónomamente y sin obligación respecto a ella. Desde este punto de vista, la moral es particular, excepto en lo que se corresponde con ciertas obligaciones sociales, entendidas más bien como deberes respecto al Estado. La inmoralidad tiene, por tanto, sólo trascendencia si tiene efectos intersubjetivos, y si existe un amplio consenso en la definición del acto como inmoral. Ninguno de estos presupuestos, a juicio de la doctrina a la que nos referimos, se darían en el caso del aborto voluntario. De esta forma, aunque se considera que sería preferible que no se realizasen tantos abortos voluntarios como se dice que se cometen, se defiende la no penalización de tal práctica.

Si los argumentos anteriormente descritos han venido sirviendo para justificar la despenalización, no debemos olvidar que en estos momentos, y en nuestra sociedad, ya se ha realizado la permisión aunque sea parcial. De esta forma, la argumentación se ha trasladado desde la despenalización hacia la repenalización. El efecto ha invertido la carga de la prueba y ha provocado, por otro lado, una adaptación social a la nueva situación. Esto ha sido especialmente manifiesto entre los grupos políticos conservadores. Ávidos de no provocar movimientos de reacción en esta época de pensamiento débil, dichas organizaciones pretenden evitar los temas especialmente conflictivos, como éste, y encuentran respuesta agra-

decida en su teoría del mal menor. De esta forma, encontramos a quienes se mostraron enemigos de las leyes despenalizadoras, convertidos en los máximos defensores de la actual redacción de las mismas. La justificación de dicha actuación parece querer contentar a todas las partes en discusión; así, aunque se rechaza la práctica del aborto, se intenta evitar entrar en la conciencia de los sujetos del mismo y, sobre todo, se insiste en la solución de los problemas sociológicos que conducen a este acto.

Otra serie de argumentos podrían encuadrarse bajo el epígrafe de la moralización, utilizando este término en un sentido paralelo respecto a la historia y la humanidad al de la humanización respecto al hombre individual. Procedentes de moralistas, estos argumentos tienden a confundir la función del derecho con la de la educación moral, y pretenden, en consecuencia, que, aunque el aborto es un mal moral, no debe penalizarse, sino que habría que optar por otras soluciones: Por un lado, deben evitarse las causas sociológicas que conducen a él, mientras que, por otro, debe elevarse el nivel moral de la sociedad. Una vez elevado dicho nivel, la práctica desaparecerá; así, la educación moral conseguirá el objetivo que no ha logrado el derecho. En este sentido se expresa Marciano Vidal cuando, respecto a la penalización, y aun afirmando la inmoralidad del aborto, dice: *Pero nos atrevemos a opinar qué*



*no toda liberalización jurídica es contraria frontalmente a la ética; para añadir más adelante: Queremos concluir esta exposición sobre la moralidad del aborto expresando una convicción. Como en casi todas las cuestiones de moral, en el problema del aborto lo principal no es el juicio estrictamente moral, sino la realidad que suele escapar de su restringido horizonte. Lo más importante no es condenar el aborto, sino elevar el nivel moral de la humanidad a fin de que la realidad del aborto no tenga por qué tener cabida en nuestro mundo*<sup>5</sup>.

La argumentación que hemos definido como moralista parece tomar como marco de referencia una antropología iluminista. Según la misma, el hombre bueno parece pervertido por la situación social y por la falta de educación. Por ello bastaría la reforma social y la transformación educativa para eliminar las prácticas inmorales, comenzando por el aborto voluntario. En el ínterin parece que sería conveniente la despenalización, al menos en algunos supuestos.

Y, sin embargo, como dice San Isidoro: *Las leyes fueron instituidas para que por ellas se modere la audacia humana, quede protegida la inocencia en medio de los malvados y se refrene en*

---

<sup>5</sup> MARCIANO VIDAL, *Bioética, Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 61.

*éstos, mediante el temor del suplicio, incluso la posibilidad de que hagan daño*<sup>6</sup>.

En las argumentaciones anteriormente tratadas la cuestión se ha reconducido a una discusión que elude el centro del problema, planteado desde un punto de vista estrictamente jurídico. En efecto, bien parece que lo que se discute es la eficacia de la penalización del aborto o la propia licitud de la ley penal y eficacia de la pena.

Entiendo, por el contrario, que la cuestión debe plantearse en los siguientes términos: La justicia de la penalización del aborto y, aún más, si un derecho que no pene el aborto puede ser considerado justo. Conviene precisar que la aceptación de justicia y derecho manejados en el cuerpo de esta cuestión es el que podríamos denominar Villeyano, que entronca directamente con la concepción clásica. Como es sabido, en esta concepción la justicia consiste en el *Suum cuique tribuere*, es decir, en darle a cada uno lo suyo<sup>7</sup>.

La teoría explicativa de la pena y del propio derecho penal compatible con la explicación del

---

<sup>6</sup> Me he permitido repetir el «en cambio» que utiliza Santo Tomás en el artículo 1 de la cuestión 95, I-II, de la *Suma de Teología*. La cita es de SAN ISIDORO, *Etymoi.* (L<sub>7</sub>5 c2Q: ML 82, 202).

<sup>7</sup> La posición de VILLEY respecto al Derecho y la justicia ha quedado explicada constantemente a lo largo de toda su obra, pero especialmente en su *Compendio de filosofía del Derecho*, primera parte, sección I, capítulos primero y segundo. Hay traducción española en EUNSA, Pamplona, 1979.

derecho y de la justicia antes enunciada es la teoría retribucionista<sup>8</sup>. El fin de la pena sería retribuir un delito, un acto injusto. Mediante ella se cumple el fin de darle a cada uno su derecho. La teoría retribucionista ha sido presentada como moralista y escasamente jurídica, cuando es la única compatible con una visión no disolutiva del derecho. Si atendemos al ejemplo del aborto, lo veremos con claridad.

Si el fin de la pena es reeducar al delincuente, o al menos evitar que se cometan delitos en el futuro, las objeciones planteadas a la penalización del aborto serían posiblemente admisibles. Si el fin del derecho penal fuera sustituir la educación moral, quizás tuviera razón Marciano Vidal cuando nos recomienda que esperemos a que el nivel ético de la humanidad se eleve. Sin embargo, la argumentación de fondo manejada contra la penalización del aborto desde el punto de vista de esas funciones que la pena no cumple ni ha cumplido, sería extrapolable a cualquier otro delito y probablemente al sistema penal en su conjunto. Por el contrario, los defensores de la despenalización no parecen llevar sus argumentos hasta las últimas consecuencias.

---

<sup>8</sup> Para una explicación muy completa de esta postura véase el magistral artículo de MICHEL VILLBY, «Des délits et peines dans la philosophie du droit naturel classique», en *Archives de Philosophie du Droit*, t. 28, págs. 181 y sigs. Y en general el conjunto de los artículos reunidos en ese tomo.

Si, por el contrario, el fin de la pena, en relación con el fin del derecho, es retribuir el acto injusto, la sanción del aborto voluntario tendría pleno sentido. En efecto, considerado el aborto voluntario un acto injusto en cuanto que se procede a la eliminación de una vida, el sistema penal procede a penarlo como se castigan los delitos de idénticas características. No supone contradicción que la penalización del aborto voluntario no haya conseguido eliminar su práctica, pues si éste fuera el criterio de despenalización, indudablemente buena parte de los actos considerados como delitos deberían despenalizarse.

Desde la antropología iluminista, la constante recaída en una práctica inmoral, una vez reformados los mecanismos sociales que podrían explicarla, resulta incomprensible; a no ser que dicha práctica no sea efectivamente inmoral, o que la reforma no haya sido suficientemente profunda. Sólo desde este punto de vista puede salvarse el postulado de la bondad del hombre y la persistencia de las prácticas aparentemente inmorales. Al mismo tiempo, tiene sentido esperar que modificaciones educacionales y estructurales pudieran abolir la práctica inmoral. Desde la antropología cristiana, el desorden introducido en la naturaleza humana por el pecado original, explica una visión realista y no ideológica de todas las realidades humanas, incluidas las sociales, y, desde luego, el derecho penal. Nuestra naturaleza si-

que siendo la que es, y por ello resulta imprescindible el poder, la penalización de ciertos actos, y, por supuesto, el esfuerzo continuado de conversión al que todos somos llamados. Convendría matizar, a este respecto, que el realismo de la antropología cristiana no conduce a la desesperanza; por el contrario, es la única explicación que permite mirar a la realidad en su integridad. Es la única esperanza del hombre que no requiere enmascarar la realidad bajo el manto de la ideología.

De lo dicho hasta ahora podemos deducir que sí hay razones que explican el abuso del aborto voluntario, las mismas no lo justifican; no eliminan el hecho de que aquél supone la privación de la vida de un inocente y que este acto debe ser retribuido con una sanción proporcionada a su gravedad<sup>9</sup>.

Si penar el aborto voluntario es justo, debemos preguntarnos ahora sobre la injusticia de su no penalización. Al retribuir un acto injusto, estamos a la vez valorando el bien afectado por el acto al que nos referimos. Así valoramos la integridad física al penar la mutilación, o la vida al penar el homicidio. Al penar el aborto voluntario, valoramos la vida del feto. A *sensu contra-*

---

<sup>9</sup> Una completa exposición de las argumentaciones justificativas de la no penalización se encuentra en el libro de L. A. VAN PETEGHEM, *Respeto por el que va a nacer*, PERT, Barcelona, 1976, págs. 83-111.

*rio*, si no penamos el aborto voluntario estamos desvalorando la vida del feto, sobre todo en relación con otros bienes que valoramos especialmente, como las propiedades, el honor o las especies en peligro de extinción. Por lo tanto, el no penar el aborto voluntario supone una injusticia en cuanto no se sanciona un acto injusto y, en consecuencia, se minusvalora la vida del feto. Pero a su vez, esta minus valoración implica algo más, implica la desprotección del feto. Ciertamente es que los que hemos calificado como moralistas nos dirán que se protege mejor la vida de los fetos mediante una labor que eleve el nivel moral de la sociedad.

Detengámonos, de nuevo, en este argumento. Matar ciertas personas está penado; se pretende que matar a otras no lo esté, y se dice que estas otras están protegidas porque se realiza un gran esfuerzo de educación para que no se las mate. Recurriendo a uno de los experimentos mentales a los que tan acostumbrados parece cierta doctrina anglosajona, dicha argumentación sería similar a la siguiente: Imaginémonos una nación con personas de diversas razas, imaginemos que se dice que toda persona tiene derecho a la vida y que la vida de todas las personas es un valor fundamental. Consideremos que, sin embargo, el homicidio de las personas de una raza está penado, y el de las otras razas, no. Ciertamente es que, probablemente, se nos dice que la educación mo-

ral evitará en un futuro el homicidio de los miembros de dicha raza. Ahora bien, ¿podríamos calificar dicha legislación como justa? Entiendo que no se podría decir en forma alguna que la vida de la segunda raza está protegida. Lo mismo podemos afirmar respecto al *nasciturus* en el sistema legal donde no se pene el aborto.

Todo lo dicho no supone ignorar las dificultades que plantea la penalización del aborto, tanto desde el punto de vista práctico como desde el punto de vista moral.

Desde el punto de vista práctica el aborto es muy difícil de penar por diversas razones. Si admitimos con parte de la doctrina que el ejercicio de la actividad penal del Estado procede de la sustitución por parte de éste de la *vindictio*, es fácil comprobar que los delitos cometidos por quienes tendrían encomendada la *vindictio* de la ofensa, en un orden social anterior, son los más difíciles de penar<sup>10</sup>. Así, los malos tratos a los hijos o a la esposa se convierten en ejemplo paradigmático de dicha situación. ¿Qué decir entonces de un acto que comete una madre o los

---

<sup>10</sup> La *vindictio* no se traduce necesariamente en venganza, como pasión, sino en la obligación de restablecer la justicia. Véase a estos efectos el artículo ya citado de MICHEL VILLEY. Sobre la relación pena-venganza es muy ilustrativo el artículo de PIERRETTE PONCELA, «Par la peine, dissuader o rétribuer». *Archives de Philosophie du Droit*, t. 26, págs. 59 y sigs.

padres contra un feto, de cuya existencia no hay conocimiento social?

Sobre la penalización del aborto hemos visto manejada también la doctrina del mal menor. Según ésta, el efecto de la penalización, los abortos clandestinos son un mal tan grande que justificarían la no-penalización en aras al bien común. Creo, a estos efectos, que el tema en cuanto a lo sustancial, quedó resuelto anteriormente. Por otro lado, la eliminación voluntaria de inocentes no puede justificarse en aras a un bien común que escluiría, en principio, el de dichos inocentes. Su desprotección es una injusticia que resulta inadmisibile por el derecho. Pero aun haciendo abstracción de estas consideraciones, la justificación de la despenalización resulta difícil. El efecto de la despenalización no parece haber sido otro que un fuerte aumento de los abortos, los cuales son presentados en nuestros días como moralmente indiferentes. Este aumento se ha traducido en un auténtico genocidio en nuestras sociedades evolucionadas. Desde esta perspectiva, la despenalización ha afectado desfavorablemente al «nivel moral», a la vida de los afectados y amenaza con aumentar el desastre demográfico.

Una precisión final, la postura favorable a la penalización del aborto no es confundible con una actitud vindicativa a todo trance respecto a los abortos voluntarios. Nadie puede ignorar, ni la gravedad de las circunstancias que en algunos



casos conducen a la mujer a la realización de la práctica, ni los daños psíquicos que el aborto voluntario puede producir en la misma. La observación de estas circunstancias es una exigencia de la justicia. Es por ello, también, que el concepto de mujer explotada por el aborto es claramente admisible y, en consecuencia, resulta aún más repugnante la labor abortista de algunos médicos y curanderos.

Madrid, marzo de 1991



## ÍNDICE

	Pág.
DEDICATORIA .....	7
INTRODUCCIÓN .....	9
CUESTIÓN PREVIA: Qué es la bioética.....	13
CUESTIÓN PRIMERA: ¿Debemos contribuir los cristianos a la constitución de una bioética neutral en nuestra sociedad? .....	25
CUESTIÓN SECUNDA: ¿Deben ponerse límites éticos a la investigación científica? .....	41
CUESTIÓN TERCERA: La bioética ¿exige una nueva forma de ética? .....	63
CUESTIÓN CUARTA: ¿Podemos decir que desde la fecundación del óvulo nos encontramos ante un ser humano? .....	85
CUESTIÓN QUINTA: Aun admitiendo que el concebido no nacido sea un ser humano, ¿podría justificarse su eliminación? .....	127
CUESTIÓN SEXTA: ¿Debe pensarse a quien comete un aborto voluntario? .....	155

